

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA**

**URIEL DA COSTA: A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE UM JUDEU
SUICIDA EM AMSTERDAM, NO SÉCULO XVII**

Ernania Santana Santos

**SÃO CRISTÓVÃO
SERGIPE – BRASIL
2017**

ERNANIA SANTANA SANTOS

**URIEL DA COSTA: A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE UM JUDEU
SUICIDA EM AMSTERDAM, NO SÉCULO XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

SÃO CRISTÓVÃO
SERGIPE - BRASIL
2017

ERNANIA SANTANA SANTOS

**URIEL DA COSTA: A TRAJETÓRIA INTELECTUAL DE UM JUDEU
SUICIDA EM AMSTERDAM, NO SÉCULO XVII**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em História, na Área de Concentração Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Silva

Aprovada em 16 de julho de 2018.

Prof. Dr. Marcos Silva
(UFS)

Prof. Dr. Claudefranklin Monteiro
(UFS)

Prof. Dr. Moacir Amâncio
(USP)

Lista de Mapas

Mapa 1: Delimitação das seis províncias e cidades	
citadas.....	33
Mapa 2: Seis	
províncias.....	33
Mapa 3: A expulsão dos judeus de diferentes	
países.....	71

Lista de Fotos

Foto 1: Lápide comemorativa da inauguração da sinagoga de Monchique.....	36
Foto 2: Escadas da	
Esnoga/Vitória.....	37
Foto 3: Rua da	
Vitória.....	37

Lista de Tabela

Tabela 1: População judaica em Amsterdam (1610-1670).....	79
---	----

Uriel da Costa: A Trajetória Intelectual de um Judeu Suicida em Amsterdã, no Século XVII

Ernania Santana Santos¹

RESUMO: Este trabalho trata da trajetória da vida intelectual de um cristão-novo, centrada a partir das cidades do Porto, onde nasceu, de Amsterdã, para onde expatriou e Hamburgo, onde morou por alguns anos; observando até que ponto as influências nesses lugares por onde esteve, foram imprescindíveis para a sua alternância de pensamento até o término de sua vida. O período cronológico que delimita nosso estudo é de 1580-1640, compreendido como o período Filipino e da União Ibérica em que Espanha e Portugal estavam sob o domínio de uma só coroa, mas também cinco décadas após a criação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, enfocando basicamente a questão judaica. A pesquisa está baseada em uma documentação já explorada, mas, também de alguns processos que complementaram nosso entendimento acerca do tema e trazendo uma nova interpretação, haja vista, que dá conta de explicar a sua alternância ou evolução de pensamento a partir das paisagens culturais. Também analisamos o elemento cristão-novo inserido em uma vasta Região ao Norte da Europa no século XVII. A pesquisa nos permitiu acompanhar o desenvolvimento de Uriel da Costa e dos cristãos-novos no interior e exterior de Portugal. Através das denúncias e dos processos, foi possível perceber com que intensidade o Criptojudaísmo se deu no Porto, mesmo com a ameaça da vigilância mantida pela Inquisição.

Palavras-chave: Criptojudaísmo; Porto; Inquisição; Diáspora; Viagens; Cristãos-novos.

ABSTRACT

This work deals with the trajectory of the intellectual life of a new Christian, centered in the cities of Porto, where he was born, from Amsterdam to where he lived and Hamburg where he lived for some years, observing to what extent the influences in those places where he was, were indispensable for His alternation of thought to the end of his life. The chronological period that delimits our study is from 1580 to 1640, understood as the Philippine period and the Iberian Union in which Spain and Portugal were under the rule of a single crown, but also five decades after the creation of the Tribunal of the Holy Office of the Inquisition, Focusing basically on the Jewish question. The research was centered in a documentation already explored, but also of some processes that complement our understanding about the subject and bringing an original interpretation, which gives account of explaining its alternation or evolution of thought. We also analyze the Christian-New element embedded in a vast Region, to the north of Europe in century XVII. The research allowed us to follow the development of Uriel da Costa and of the new Christians in the interior and exterior of Portugal, through the denunciations and the processes it was possible to perceive with what intensity Criptojudaísmo was observed in Porto even with the threat of the vigilance maintained by the Inquisition.

Keywords: Criptojudaísmo; Port; Inquisition; Diaspora; Travels; New Christians.

¹ Mestranda em História pela Universidade Federal de Sergipe
Integrante do Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas
Email: ernaniasantos@hotmail.com

Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I O PORTO E OS JUDEUS: O PERTENCIMENTO DE URIEL DA COSTA	32
1.1 Os cristãos-novos no Porto	35
1.2 Genealogia da Família Paterna e Materna de Uriel Da Costa	41
1.3 Coimbra: Formação de Uriel da Costa ou Viagem de Estudos	44
1.4 A Expatriação de Uriel da Costa para Amsterdam.....	50
1.5 O “Marranismo Normal” de Uriel Da Costa no Porto	57
CAPÍTULO II ROTAS E CIDADES, CIDADES E ROTAS	63
2.1 Emigração Clandestina.....	65
2.3 A Dispersão Sefardita na Europa	70
CAPÍTULO III A PRIMEIRA PASSAGEM DE URIEL DA COSTA POR AMSTERDAM, NO SÉCULO XVII	76
3.1 A Vivência em Hamburgo.....	82
3.4 A comunidade Judaica de Amsterdam	107
CONCLUSÃO.....	110
ANEXOS.....	114
.....	118
.....	119
.....	119
FONTES E BIBLIOGRAFIA	120
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

Em 31 de Março de 1492, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os reis da Espanha, assinaram um decreto que expulsava todos os judeus do reino espanhol com exceção daqueles que se convertessem à religião católica. Os que quiseram praticar o judaísmo de forma aberta emigraram para o Império Otomano, que abrangia a Turquia, o norte da África e o Oriente Médio. Cerca de cem mil judeus que não se submeteram a essa medida migraram para Portugal. Ocorre que quatro anos depois, em dezembro de 1496, constrangido pela monarquia espanhola, D. Manuel I, o venturoso, impôs as mesmas condições ao povo judeu: a conversão ao catolicismo ou a expulsão das terras lusitanas (SILVA, M., 2012, p. 9). Conforme aborda esse autor, consequentemente essas medidas resultaram no desenvolvimento de uma categoria social chamada de “*cristãos-novos, marranos ou anussim*”. Ele utiliza esses termos para designar aqueles que não tendo outra alternativa foram forçados a renunciar de fato ou apenas na aparência à sua identidade judaica ancestral. Para alguns historiadores, essa maioria que optou pela solução mais fácil, fugir para Portugal, tomou uma decisão equivocada, na medida que poucos anos depois, o rei dom Manuel batizou os judeus à força.

A história judaica é marcada por sucessivas dispersões e diásporas dentro de diásporas, mesmo convertidos, os cristãos-novos, continuaram sendo alvo de suspeita dos inquisidores, e para muitos, a saída foi praticar o judaísmo secretamente, correndo o risco de serem alcançados pelo braço secular e terem suas vidas destruídas, mas fingindo ter aceitado o cristianismo verdadeiramente. Outros botaram o pé no mundo e se fixaram em todo o arco mediterrâneo, sul da França, Holanda, Inglaterra e norte da Alemanha e etc.

Após a expulsão dos Judeus de Castela em 1492 e sua diáspora pelo mundo, vieram para Portugal juntamente com centenas de judeus, trinta famílias nobres da Espanha, ao chegarem, a coroa portuguesa cedeu sob a forma de contrato de aforamento, umas casas localizadas à Rua de São Miguel, entre essas famílias estava a da futura mãe de Uriel, que posteriormente casou com seu pai, se tornando herdeiro do imóvel. É resultante desse contexto que se insere o caso de Uriel da Costa, cristão-novo nascido no Porto, filho de judeus que passaram por esse processo de conversão forçada. Uriel da Costa, viveu até os 25 anos de idade na cidade do Porto, sete anos após a morte de seu pai, resolveu empreender uma fuga com sua família para Amsterdam em abril de 1615, onde havia uma certa liberdade religiosa para praticar a sua fé judaica.² Ao chegar na Holanda e anotar contradições entre a Torah oral

² Essas informações acerca do nascimento e da família podem ser encontradas na introdução à obra “Exame das tradições Farisaicas” de Uriel da Costa por H. P. Salomon, 1995, p. 31.

e a Torah escrita, sofreu um processo de intolerância, o que levou a ser perseguido dentro de sua própria comunidade, seguindo-se um período de alternância entre excomunhão e conciliação.

A primeira excomunhão de Da Costa se deveu ao fato de ter escrito em 1616 um tratado, intitulado “*Propostas Contra Tradição*,” onde percebia algumas contradições mais marcantes entre a “Lei de Moisés,” isto é, o Pentateuco e a chamada “Lei Oral,” ou Talmude, bem como contestando a autoridade rabínica, enviando seu texto polêmico aos dirigentes da comunidade judaica de Veneza (que era constituída por judeus de origem espanhola e portuguesa).

Ao ter conhecimento dessa proposição, o rabino Leon Modena, que era um célebre pregador da comunidade judaica “Alemã” de Veneza, tratou de refutar essas ideias heterodoxas de Uriel com a produção de uma tese, ao mesmo instante que através dos diretores das comunidades de Hamburgo exigiu a retratação do herético sob pena de excomunhão, como Uriel recusou retratar-se, Modena mandou proceder em Hamburgo à excomunhão do corpo enquanto que conduzia na sinagoga ponentina de Veneza uma cerimônia em que o mesmo foi excomungado em efígie.³

Apesar de ser excomungado em Hamburgo 1618, Uriel não desistiu do intento de combater as “falsidades da lei rabínica” que para ele era uma deturpação farisaica da lei de Moisés, e tendo negócios (Uriel fazia comércio de açúcar no quadrado comercial Hamburgo-Brasil-Portugal (Porto e Viana) – na cidade, permaneceu em Amsterdam e prosseguiu no desenvolvimento de um livro que seria posteriormente a obra, “Exame das Tradições Farisaicas,” uma versão mais ampla do que havia produzido em 1616 com pretensão de publicar. Não se importando com a punição da excomunhão pela qual já havia passado, não se intimidou e prosseguiu na redação do “Exame das Tradições Farisaicas,” que nada mais era do que a comparação da lei de Moisés com a lei escrita. No entanto, antes mesmo de realizar seu objetivo, fora surpreendido pelo médico Dr. Samuel da Silva, que era um dos parnassim (diretores) da colônia luso-judaica de Hamburgo, que tendo em suas mãos alguns cadernos de Da Costa que tratavam sobre a alma do homem, antecipou-se e lançou em 1623 um tratado intitulado, “Tratado da Imortalidade da Alma” refutando as ideias do mesmo. (SALOMON, 1995, p. 45).

Não se sabe ao certo a data da publicação do já referido livro de Da Costa, mas, para Salomon, se deu entre 21 de março e 21 de maio de 1624, portanto, um ano depois da

³ Essas informações acerca da excomunhão de Da Costa podem ser encontradas na introdução à obra “Exame das tradições Farisaicas” de Uriel da Costa por H. P. Salomon, 1995, p. 41.

publicação do livro de seu desafeto, no mesmo prelo de Paulo Aertsen Van Ravesteyen, que fez a impressão do tratado de Samuel da Silva, no ano anterior. A publicação do livro marcaria o prelúdio de sucessivas desgraças na vida de Uriel, tanto no aspecto religioso, como no familiar e econômico, até resultar na terceira excomunhão como bem colocou o historiador, Stuart Schwartz: *“Publicando ideias cada vez mais heterodoxas prosseguiu nos ataques à autoridade rabínica. A separação da comunidade lhe desgraçou tanto a vida que ele buscou e obteve a reconciliação, apenas para ser excomungado outra vez. No final acabou se suicidando.”* (SCHWARTZ, 2009, p. 97).

De acordo com Schwartz, mal o livro saiu da prensa e logo desencadeou uma série de acontecimentos dramáticos na vida de Da Costa. Sabe-se que após terminado a escrita do livro e após os diretores da nação judaica juntamente com os anciãos, tomarem conhecimento de que Uriel pretendia publicar, resolveram levar o caso ao magistrado público, alegando que o mesmo, tinha escrito um livro, onde se negava a imortalidade da alma, e como esse é também um preceito cristão, essa proposição não apenas ofendia, mas abalava a própria base da religião cristã. Esta denúncia motivou a sua prisão, que permaneceu preso por alguns dias, quando foi solto mediante pagamento de fiança. Além disso, o juiz também determinou a destruição dos seus livros.

O pagamento da fiança teria sido feito por dois de seus irmãos que em seguida cortaram relações com o mesmo, esse fato originou a expulsão de Uriel da Costa de Amsterdam para um período de exílio, pela qual também foi apartado da comunidade durante alguns anos. Com o passar dos anos, segundo ele colocou na sua carta testamento, instruído por tudo que a experiência e os anos ensinam, mudando o entendimento humano passou a ter dúvidas se devia a Lei de Moisés ser considerada como Lei Divina, concluiu por fim, que a lei não era de Moisés, mas tão somente uma criação humana porque em muitos pontos ela estava em guerra com a lei da natureza, e o autor da natureza, Deus, não poderia ser contrário a ele mesmo. Não obstante, já ter se fixado nesse raciocínio, mas por viver apartado do convívio da comunidade judaica resolveu renegar suas afirmações e ideias e voltou a se reconciliar com ajuda de um seu parente.

A terceira excomunhão de Da Costa teria se dado em 1632, por motivos completamente diferentes das outras duas anteriores, se antes ele tinha sido ultra ortodoxo no seu pensamento conforme apresenta-se no livro, “Exame das Tradições Farisaicas,” defendendo o cumprimento da lei de Moisés em confronto com a Lei Oral, agora na sua terceira excomunhão, ele foi heterodoxo em suas ideias. Sete anos depois, em 1639 resolveu se reconciliar e aceitar a sentença e penitência já mencionadas acima, nesse mesmo ano Uriel da

Costa passou por uma cerimônia, para a reconciliação e libertação da excomunhão a que lhe foi imposta, submetendo-se a fazer certas promessas e as penitências de praxe que consistiram na flagelação simbólica e no atropelamento à porta da sinagoga, o que provocou grave desonra e humilhação levando ao seu suicídio em 1640.⁴

A nossa pesquisa se debruça sobre um indivíduo em que uma longa tradição de intransigência causou perseguição e punição ao seu grupo, sendo necessário empreender a fuga juntamente com sua família. Trata-se de um representante de um grupo de cristãos-novos portugueses do século XVII que fugiu da inquisição em busca de uma oportunidade para anunciar suas convicções religiosas, e que ao integrar sua comunidade religiosa no exterior, suas manifestações de discordância da Lei Oral talmúdica resultaram em excomunhão e muitas vezes em punição, haja vista, que sua história é idêntica à de outros cristãos-novos emigrados para judaizar em outros países. Tendo em vista os perigos de expor tais opiniões e a intolerância dos líderes da comunidade, julga-se bastante razoável acreditar que outras pessoas nessa sociedade partilhavam de ideias semelhantes, mas que tinham o bom senso ou a discrição de não as alardear. De qualquer modo, mesmo que fosse em número reduzido, ainda assim é importante contar essa história.

Em termos metodológicos minha abordagem não será eminentemente quantitativa e sim qualitativa e por se tratar da análise de um caso que apresenta características individuais e peculiares, o nosso objeto de estudo se insere no gênero historiográfico da micro-história, que se difundiu desde meados da década de 1970 e teve como precursores os historiadores italianos, Giovanni Levi, Carlo Ginzburg e do francês Le Roy Ladurie, tornando-se um modo de fazer história muito prestigioso no mundo ocidental. Esse novo gênero historiográfico surgiu com a publicação da coleção "*Microstorie*", na Itália, sob a direção de Carlo Ginzburg e Giovanni Levi, pela editora Einaudi, entre os anos de 1981 e 1988. Desde seu surgimento sendo realizada preponderantemente por historiadores italianos, franceses, ingleses e norte-americanos, com destaque no papel desempenhado pelos primeiros a partir da revista "*Quaderni Storici*" e no êxito da já mencionada coleção "*Microstorie*".

Do ponto de vista metodológico, a micro-história tem como principais objetivos a saber: escolha de um personagem; redução da escala de observação, com a exploração de um objeto que passaria despercebido numa abordagem generalizante; descrição densa e aprofundada, com a procura das relações de significados e interpretações possíveis e trabalho exaustivo envolvendo pesquisa de arquivo. Apesar de sua proposta de análise histórica, defende uma

⁴ Tudo que precede é um sumário da autobiografia de Da Costa.

delimitação temática extremamente específica por parte do historiador (inclusive no que diz respeito ao espaço e o tempo), mas não está restrita somente a isso. Em se tratando da escala de observação reduzida, a análise se dará a partir de uma densa exploração das fontes, envolvendo pesquisa de arquivos que envolve desde a descrição etnográfica e não deixando de atentar para a preocupação com uma narrativa histórica diferentemente da narrativa literária, na medida em que a primeira faz uso de fontes. No que diz respeito às temáticas, estão muitas vezes abordando objeto que tratam do cotidiano de determinadas comunidades — geograficamente ou sociologicamente —, às situações específicas e às biografias que propõem à reconstituição de microcontextos ou que se debruçam em personagens comuns, geralmente pessoas anônimas, que passariam despercebidas numa abordagem generalizante.

Esta nova corrente historiográfica que surgiu na esteira das discussões a despeito de quais deveriam ser os direcionamentos que a Escola dos Annales deveriam tomar, no início não foi bem compreendida, havia os que entendiam em determinado período como história cultural, outros acreditavam ser história das mentalidades e/ou com a história do cotidiano. De acordo com Ronaldo Vainfas, houve ainda quem entendesse como uma forma de história descritiva, de viés acentuadamente antropológico, que abandonou o caráter científico da disciplina e enveredou pelo caminho da literatura, quebrando definitivamente com as fronteiras da narrativa histórica com o ficcional.

A micro-história é entendida por Ronaldo Vainfas (2011) como um “gênero específico de narrativa e modo de fazer história”. Segundo este autor a micro-história é voltada para pesquisas biográficas, estudos de comunidades, reconstituição de episódios excepcionais na vida cotidiana de certas populações etc. Para Marc Bloch, a micro-história, ao proceder ao cruzamento de uma pluralidade de fontes em um quadro bastante limitado para poder ser perscrutado de forma mais sutil, analisa as práticas sociais, as identidades e as relações, além das trajetórias individuais ou familiares, com tudo o que elas incorporam de representações e de valores. É um nível menos amplo em que a liberdade dos atores reencontra seu lugar. (PROST, 2014, p. 205). Como disse Barros “A vida humana é eterno devir de territórios de longa e curta duração, que se superpõem e se entrecem ao sabor das relações sociais, das práticas e representações.” (BARROS, 2005, p.114)

Nosso estudo se baseou no método indiciário que bem nos recomendou Carlo Ginzburg, a perscrutar minuciosamente as fontes, lembrando que se a realidade é de difícil compreensão, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la. Essa ideia que constitui o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos modelando profundamente as ciências humanas. Minúsculas

particularidades paleográficas foram empregadas como pistas que permitiam reconstruir trocas e transformações culturais, e significa um indício um sintoma, um sinal: do paradigma não se escapa. A literatura aforismática é, por definição uma tentativa de formular juízos sobre o homem e a sociedade a partir de sintomas, de indícios: um homem e uma sociedade que estão doentes em crise, e também crise é um termo médico hipocrático. Ginzburg aponta um dilema nas ciências humanas quanto ao paradigma indiciário ser rigoroso ou não, onde só a linguística conseguiu no decorrer do século subtrair-se a este dilema, por isso pondo-se como modelo mais ou menos atingido, também para outras disciplinas. (GUINZBURG, 1989, p. 143-179.)

Entre as desgraças e injustiças que acometeram a vida de Uriel desde que começara a redigir sua obra constam: xingamentos das crianças que, instruídas pelos rabinos e pelos pais, o amaldiçoavam gritando de herético, traidor, e muitas vezes, estando ele, dentro de sua própria casa atiravam-lhe pedras em sua porta. Logo após a publicação do libelo que gerou sua prisão e, na sequência, sua expulsão, deu-se o afastamento da família, de seus irmãos que foram instruídos na lei por ele e, desde sua primeira expulsão em Hamburgo, passavam na rua sem lhe cumprimentar. Pouco tempo depois de ter se reconciliado com a comunidade, seu sobrinho, que morava em sua casa, filho de sua irmã, Maria da Costa (provavelmente a que ficou em Portugal quando de sua fuga), lhe denunciou ao grande conselho, pelo modo de preparar os alimentos, acusando-o de não ser judeu e declarando uma guerra aberta, trazendo os irmãos de Uriel para a querela, onde, a partir daí, um de seus irmãos se apropriou de uma parte de seus bens, cuja guarda lhe foi confiada, rompendo as relações comerciais. Também por conta de todas essas questões e desonra teve impedido o seu casamento que pretendia realizar, já que sua primeira mulher já era falecida.⁵

Diante de um repertório de desgraças e infortúnios ocorridos em sua vida, conforme consta em sua autobiografia, poderemos classificá-lo como o homem patológico proposto por Jacob Burckhardt (1818-1897), modelo biográfico baseado no sofrimento dos homens marcados pela angústia da liberdade e da culpa, do homem mortal, geralmente sofredor, o homem com suas dores, suas ambições e suas obras tal como ele foi, é e será sempre. Não o homem da providência dos filósofos e nem mesmo essa impostura romântica que é o herói, mas antes o indivíduo independente, livre em seu pensar, mas, limitado que conhece e admite sua dependência em relação aos acontecimentos gerais do mundo.⁶

⁵ Exemplar Humanae Vitae

⁶ Jacob Burckhardt. *Considérations sur l'histoire...*, pp. 35-275.

Por intermédio desse tipo de homem sofredor, Burckhardt esperava ir além dos fatos consumados e descobrir os aspectos emocionais dos acontecimentos. A hostilidade em relação a todos os excessos alegóricos e simbólicos impregna toda a reflexão de Burckhardt e tudo indica que mesmo no campo histórico eram às figuras individuais que ele atribuía a capacidade de diluir ou ao menos de conter as caracterizações metafóricas do mundo. Desse modo, Burckhardt procurava as eternizações naquilo que os homens como indivíduos e como povos, tinham pensado, desejado e sofrido, ele visava o que era durável e se repete, ou seja, o ideal de pessoa mais oculto no mais fundo de cada um. (LORIGA, 1998, pp. 237-240).

Como propôs Giovanni Levi em sua tipologia das abordagens biográficas, a trajetória intelectual do pensamento de Uriel parece se enquadrar ao modelo da “biografia e contexto,” proposto por esse autor, na medida que conserva sua especificidade. Todavia a época, o meio e a ambiência também são muito valorizados como fatores capazes de caracterizar uma atmosfera que explica a singularidade das trajetórias. Mas, o contexto remete na verdade a duas perspectivas diferentes: Por um lado, a reconstituição do contexto histórico e social em que se desenrolam os acontecimentos permitem compreender o que à primeira vista parece inexplicável e desconcertante. Por outro lado, o contexto serve para preencher as lacunas documentais por meio de comparações com outras pessoas cuja vida apresenta alguma analogia, por esse ou aquele motivo, com a do personagem estudado. (LEVI, 2002, p. 175).

Também Françoise Hartog propõe que o uso do regime de historicidade tanto no sentido amplo como restrito, macro ou micro-histórico, pode ser um caminho para esclarecer a biografia de um personagem histórico célebre ou a de um homem comum; com ele pode-se atravessar uma grande obra literária; pode-se questionar a arquitetura de uma cidade, ontem e hoje, ou então comparar as grandes escansões da relação como tempo de diferentes sociedades, próximas ou distantes. E a cada vez por meio da atenção muito particular dada aos momentos de crise do tempo e às suas expressões visa-se a produzir mais inteligibilidade (HARTOG, 2013, p. 13).

De acordo com Giovanni Levi, a maioria das questões metodológicas da historiografia contemporânea diz respeito à biografia, sobretudo as relações com as ciências sociais, os problemas das escalas de análise e das relações entre regras e práticas, bem como aqueles, mais complexos, referentes aos limites da liberdade e da racionalidade humanas. Um primeiro aspecto significativo refere-se às relações entre história e narrativa. Um segundo aspecto é sobre as técnicas argumentativas e sobre o modo pelo qual a pesquisa se transforma em ato de comunicação por intermédio de um texto escrito. A biografia constitui na verdade o canal

privilegiado através do qual os questionamentos e as técnicas peculiares da literatura se transmitem à historiografia. (LEVI, 2002, p. 168).

Braudel permite entender o homem ou um grupo através das fronteiras culturais, anotando que para além das mudanças que alteram ou perturbam as civilizações, não deixam de viver a sua própria vida conservando pontos fixos e muitas vezes inalteráveis. Ao homem todas as escaladas, todas as transferências são permitidas, nada pode travá-lo, a ele seus bens materiais e espirituais, que ele transporta quando está só e quando atua em seu nome, se trata de uma massa social de um grupo. Ao atravessar a fronteira, o indivíduo expatria-se, trai, abandona atrás de si sua civilização. (BRAUDEL, 1983, p. 132).

A experiência de toda uma vivência de sofrimento de Uriel da Costa primeiro em Hamburgo e segundo, principalmente, em Amsterdã, culminando com o seu suicídio, abriu, poucos anos depois, o horizonte de expectativas em uma nova mentalidade do judaísmo sefardita ocidental que se manifestou nos espíritos rebeldes e inconformistas com uma clara tendência para a secularização, como consequência das condições histórico-sociais peculiares a este judaísmo que teve que inventar sua própria tradição. Se tratava de uma profunda mudança que implicava um claro giro em direção à modernização da sociedade sefardita ocidental. A experiência contém recordações errôneas que podem ser corrigidas, seja porque novas experiências abriram perspectivas diferentes. Aprendemos com o tempo, reunimos novas experiências, portanto, também as experiências já adquiridas podem modificar-se com o tempo e como precursores, os cristãos-novos foram também os primeiros a sentir os embates da assimilação que tanto afetaram o judaísmo em sua intrincada passagem à modernidade.

As categorias experiência e expectativas pretendem um grau de generalidade mais elevado e como categorias históricas elas equivalem às de espaço e tempo. A parêntese de conceitos, “experiência e expectativa” é manifestamente de outra natureza. Não propõe uma alternativa, não se pode ter um sem o outro: não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa. (KOSSELLECK, 2006, p. 307). Ainda de acordo com o autor, “o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido histórico, está associado à ação política e social, a homens concretos que sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações.”

Entendemos Uriel Da Costa como membro e representante de um significativo grupo de pessoas que no século XVII foi testemunha de uma das mais importantes mudanças de identidade da idade média: a reconversão ao judaísmo, fora dos limites da península ibérica, encetando uma diáspora sefardita ao redor do mundo e resultando em grandes consequências

até nos dias atuais. A noção de "representação coletiva" autoriza a articular, sem dúvida melhor que o conceito de mentalidade, a três modalidades de relação com o mundo social: de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 1991, p.183).

A vida de Uriel da Costa e sua interação com o amplo contexto cultural e social é necessário para o entendimento de partes ignoradas desse contexto, o relacionamento com outras famílias, a luta contra o estabelecimento da Inquisição. Sendo a geografia a ciência dos lugares, também utilizaremos dela presente no estudo do homem, e como ponto central de nossa abordagem nos merecerá maior atenção a paisagem cultural em que se desenvolve a vida de Uriel da Costa, explicando suas ideias e mudanças de pensamento em função das suas práticas, atividades, das suas interferências e influências das cidades onde viveu.

O conceito de “paisagem cultural foi introduzido ao mundo de língua inglesa por Carl O. Sauer (1925) e tornou-se central no trabalho da escola de geografia de Berkeley. A partir da década de 1960, o termo tornou-se cada vez mais adotado em outras disciplinas e entrou na terminologia de gestão, posteriormente na década de 1990, também foi adotado por vários organismos internacionais como categoria de conservação. O Comité do Património Mundial da UNESCO, em 1992, acordou em directrizes operacionais revistas, especificando que as paisagens culturais poderiam ser protegidas de acordo com a Convenção do Património Mundial de 1972 (Eidsvik 1993; Rössler 1995; Aitchison 1996). Enquanto termo acadêmico, a paisagem cultural foi proposto como conceito por Friedrich Ratzel (1895-1896), e também foi muito utilizada por estudiosos alemães no início do século XX.

A Unesco faz três definições de paisagem cultural a saber: paisagens intencionalmente criadas pelo homem por questões estéticas (parques e jardins) geralmente está ligado a monumentos de carácter religioso e etc.; paisagens que sofreram evolução organicamente, tendo como uma recomendação, o social, econômico, administrativo e/ou religioso; paisagens culturais cujo interesse se justifica por questões religiosas, artísticas ou culturais importantes ligados aos elementos naturais, apesar dos testemunhos culturais poderem ser insignificantes ou mesmo terem desaparecido (cf. www.UNESCO.org). A que utilizamos na nossa pesquisa foi a terceira definição, haja vista, que observando o contexto das cidades por onde Uriel da

Costa viveu é possível perceber os valores culturais herdados, sabendo interpretar o sentido das mudanças e das melhorias das condições de vida das populações vistas como autores da construção de um território cujo valor identitário tem que incluir o presente e o futuro.

Ângelo Assis chama atenção para as ligações entre a história e a geografia, apontando que são tão antigas quanto seus próprios campos de conhecimento. Desta forma, sendo nascidas da mesma origem, encontram-se cada uma a seu modo pensando na ação e nas consequências do homem sobre o ambiente e a sociedade. E completa ainda, “é impossível ao historiador construir suas análises sem pensar no espaço geográfico, bem como, necessita também o geógrafo dos feitos humanos para determinadas conclusões sobre as modificações ocorridas no espaço.” (ASSIS, 2012, p.7). Marc Bloch define o conceito de história como “o estudo do homem no tempo”, no entanto, apesar de Barros considerar essa definição como um passo importante para a expansão dos domínios historiográficos, amplia a noção desse conceito para, a história é o “estudo do homem no tempo e espaço”. Nesse sentido, as ações e transformações que afetam aquela vida humana, que pode ser historicamente considerada dão-se em um espaço que muitas vezes é um espaço geográfico ou cultural, e que, sobretudo, sempre e necessariamente constituir-se-á em espaço social, se bem que com a expansão dos domínios históricos que começou a se verificar no último século, este espaço também pode ser perfeitamente um “espaço imaginário” (o espaço da imaginação, da iconografia, da literatura), e supõe-se que em um momento não muito distante os historiadores estarão também estudando o “espaço virtual”. (BARROS, 2005, pp. 96-97).

Como bem observou Barros, a delimitação de uma região a ser estudada pelo historiador não coincide necessariamente com um recorte administrativo ou estatal: pode ser definida por implicações culturais, antropológicas, econômicas ou outras. “É preciso, portanto que o pesquisador – ao delimitar o seu espaço de investigação e defini-lo como uma ‘região’ – esclareça os critérios que o conduziram a esta delimitação”. Nesse sentido, a “região” a que propomos estudar aqui corresponde a uma superposição de espaços diversos, como uma área humana que elabora determinadas identidades culturais, que possui uma feição demográfica própria, que produz certo tipo de relações sociais, que organiza a partir de si determinado sistema econômico, mas também, um enfoque mais culturalista, onde se define a região preferencialmente “a partir da influência que os elementos de ordem étnica, religiosa ou cultural, de modo geral, exercem sobre a relação entre o homem e o seu meio”. (BARROS, 2005, pp.118-120).

Dito isso, o nosso objeto de estudo é analisar “a trajetória intelectual de Uriel da Costa explicando a sua mudança de pensamento a partir da paisagem histórico-cultural da sua

vivência nos lugares por onde viveu e das suas influências sofridas. Os objetivos do nosso estudo são, compreender como suas objeções à lei rabínica dão indícios de que era um pensamento similar ao de outros cristãos-novos que também cometeram ataque contra as autoridades máximas da comunidade sefardita; apresentar o mundo de pertencimento de Uriel da Costa, servindo como um guia a nos conduzir aos lugares por onde ele andou, as pessoas com quem conviveu, as atitudes que tomou e o universo de suas ideias, enfim, o seu fazer cultural; Discutir como a repercussão da obra “Exame das Tradições Farisaicas” na comunidade sefardita de Amsterdã constituiu uma linha divisória entre os escritos que precederam este livro, e os que se lhe seguiram.

O exame prévio da bibliografia, articuladamente, com algumas fontes nos possibilitou formular a hipótese de que Uriel da Costa, como intelectual típico sofreu alterações de pensamento influenciado pelo contexto histórico no qual estava inserido, e foi tomado pela comunidade judaica de sua época como bode expiatório de um diminuto, mas importante movimento herético que se havia manifestado naquele período.

Uriel da Costa se denominava de natureza compassiva inclinado à piedade, ao mesmo tempo em que o leitor mais atento pode notar uma inflexibilidade grande na maior parte de seus discursos em muitas páginas de sua obra “Exame das Tradições Farisaicas.” Um exemplo disso, se dá na sustentação de suas ideias, mostrando-se intolerante quando fez uma interpretação literal e purista da lei de Moisés, apontando para o radicalismo religioso. Tendo estudado teologia judaica e cristã, conforme diz em seu *Exemplar Humanae Vitae*, Uriel da Costa propôs questionamentos em ambas, principalmente no que diz respeito às autoridades institucionais e à origem divina da Torá, no entanto não percebeu que esses cristãos-novos que haviam ocultamente judaizado na Espanha e em Portugal em muitos casos haviam se desligado completamente do judaísmo e agora se converteram em judeu novo nas comunidades Sefarditas de Amsterdã e tiveram que inventar sua própria tradição.

A nossa pesquisa se justifica na medida que durante muito tempo os estudos sobre Uriel da Costa basearam-se apenas nos excertos contidos na sua autobiografia intitulada, “*Exemplar Humanae Vitae*,” primeira versão integral da mencionada autobiografia espiritual redigida em latim e publicada em 1687 pelo neerlandês Philipp van Limborch (1633-1712). Quase meio século após sua morte essa foi a principal fonte e quase única, não obstante, com várias lacunas e por não estar assinada se viu contestada quanto à sua autoria. Posteriormente os importantes trabalhos de investigadores como Artur de Magalhães Basto, Abrão de Moisés Vaz Dias, Israel Salvator Révah, Yosef Kaplan e Gabriel Albiac através de documentos parece-nos comprovar a autoria da carta testamento à Uriel, fazendo surgir novos estudos.

Nesse sentido, os principais aspectos e partes da reconstrução historiográfica e Literária da biografia de Uriel da Costa, desde 1644 aos nossos dias parece ter sido extremamente lenta e inconstante principalmente devido à escassez e, porventura, mesmo ao desaparecimento de provas documentais, de resto, dispersas por bibliotecas e arquivos de várias cidades europeias, desde Amsterdam a Lisboa e ao Porto, passando por Hamburgo e Veneza, por exemplo. Trata-se, com efeito, de um processo de reconstituição histórico-científica e ficcional sujeito a grandes intermitências e incertezas desde que, em circunstâncias que continuam a aguardar um esclarecimento cabal, um manuscrito do texto autobiográfico *Exemplar Humanae Vitae* chegou às mãos de Joanes Müller (1592-1673).

Com a descoberta dessa obra rara, único exemplar intitulado, “Exame das Tradições Farisaicas” de Uriel da Costa na Real Biblioteca de Copenhague por H. P. Salomon e I.D.D. Sassoon, ladeado por um exemplar até então desconhecido do “Tratado de Imortalidade da Alma” de Samuel Silva, nos possibilitou novas pesquisas e investigações acerca do tema de Uriel da Costa. Consideramos a especificidade do tema de relevância social na medida em que entendemos Uriel Da Costa enquanto membro de um significativo grupo de pessoas que no século XVII, foi testemunha de uma das mais importantes mudanças de identidade da Idade média: a reconversão dos cristãos-novos ao judaísmo, fora dos limites da península ibérica, encetando uma diáspora sefardita ao redor do mundo e resultando em grandes consequências até nos dias atuais. No aspecto pessoal é de suma relevância enquanto integrante do GPDAS – Grupo de Pesquisa Diáspora Atlântica dos Sefarditas, buscando, me especializar na área e fomentar a pesquisa junto ao grupo. É nesse sentido que se insere nosso estudo visando contribuir para o desenvolvimento de novas discussões e interpretações não mais a partir de fragmentos da obra, mas da sua totalidade, onde é possível conhecer o pensamento do mesmo e das suas objeções à lei rabínica tentando preencher algumas lacunas, mas também visando a manutenção de direitos e liberdades dos princípios religiosos dialogando com a cultura de nossa sociedade contemporânea.

Chartier (2002) entende a história cultural como principal objeto a identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída pensada, dada a ler. Trabalhando assim sobre as representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros, a história cultural pode regressar utilmente ao social, já que faz incidir a sua atenção sobre as estratégias que determinam posições e relações e que atribuem a cada classe, grupo ou meio um “ser-apreendido” constitutivo da sua identidade.

Vainfas (2011) aponta as quatro características do que hoje se chama de história cultural. A primeira consiste justamente, na sua rejeição ao conceito de mentalidades,

considerado excessivamente vago, ambíguo e impreciso quanto às relações entre o mental e o todo social. A segunda decorre, em certa medida, da primeira. Ela se apresenta como uma “Nova História cultural”, distinta da antiga “história da cultura”, disciplina acadêmica ou gênero historiográfico dedicado a estudar as manifestações “oficiais” ou “formais” da cultura de determinada sociedade: as artes, a literatura, a filosofia etc. Terceira característica, a sua preocupação em resgatar o papel das classes sociais, da estratificação, e mesmo do conflito social; quarta característica, a história cultural é uma história plural, apresentando caminhos alternativos para a investigação histórica.

Para as reflexões acerca do nosso objeto de estudo serão utilizadas as seguintes fontes primárias: Fac-símile da obra rara “Exames das Tradições Farisaicas” de Uriel da Costa, composta de introdução analítica e comparativa da mesma obra com outros textos por H. P. Salomon e I. D. Sassoon; “Tratado da Imortalidade da Alma” do médico Samuel da Silva, publicação que refuta três dos capítulos de Exames das Tradições Farisaicas. Além destes, utilizaremos também a autobiografia de Da Costa, sob o título de “Exemplar Humanae Vitae” (1937), a que utilizamos no nosso estudo é a versão portuguesa mais moderna e anotada da edição crítica da obra, “Exame das Tradições Farisaicas”. (Costa, 1995b: 576-584), tradução de Castelo Branco Chaves, a qual conheceu já duas reedições e outros processos e documentos que nos fornecem indicações sobre suas atividades econômicas, vida e família, o relatório de matrícula de Uriel em Coimbra entre outros.

Nesse trabalho analisamos as rotas, as finalidades, e as dificuldades das viagens de cristãos-novos como Uriel da Costa à Holanda e entre outros dois polos, Amsterdã e Hamburgo, e como a vivência em cada tempo nessas cidades foi de suma importância para a evolução do seu pensamento. Contudo, aqui não trabalharemos com a ideia de um determinismo geográfico e sim com a ideia de um “possibilíssimo geográfico”, modelo geográfico proposto por La Blache, isto é, ainda que coloquemos o meio geográfico no centro da vida humana, buscamos enfatizar as diversas possibilidades de respostas que poderiam ser colocadas pelos seres humanos diante dos desafios do meio.

Na primeira parte desta dissertação discutiremos o pertencimento e a identidade de Uriel da Costa no Porto, a chegada de seus antepassados e a origem de sua família a integrar-se em solo Português. De onde terá vindo? Que funções exerceu? Que papel cultural desempenhou? A genealogia da família, os seus pais e irmãos, o local de residência, destacando o modo de viver dos cristãos novos no Porto desde antes de seu nascimento, e por fim, as particularidades de sua religião e as condições em que ocorreu a sua fuga para Amsterdam, mostrando os riscos, dificuldades e perigos.

Na segunda parte que consideramos mais significativa, tratarei da chegada de Uriel da Costa a Amsterdam, da instalação da sua família observando o contexto histórico-cultural naquela cidade e as principais ideias disseminadas na época. Em seguida abordarei a sua partida para Hamburgo, onde será excomungado pela primeira vez, os negócios comerciais da família, o encontro com o Médico Samuel Silva seu principal opositor, a redação da sua principal obra, a sua volta para Amsterdam para a publicação do livro e a comunidade Judaica palco de sua grande desonra.

Procurando entender que impacto a Inquisição causou na família, estudamos alguns processos, analisamos a atuação de um dos seus elementos na Universidade de Coimbra, e inserimos a atividade econômica e comercial dos Da Costa, nas redes de negócios familiar local e internacional. Finalmente, importa dar explicação para o período cronológico: 1583-1640. A primeira data deve-se ao nascimento de Uriel da Costa que nasceu cristão-novo e teve o nome de Batismo de Gabriel da Costa durante toda sua vida em Portugal, daqui em diante iremos utilizar o nome de Uriel da Costa toda vez que formos nos referir a ele; a segunda refere-se à data de seu suicídio, mas também no que diz respeito ao contexto histórico, compreende o período estabelecido como União Ibérica, que marca a união dos governos espanhol e português sob o domínio de uma só coroa, isto é, o reinado filipense, sendo o Porto a Cidade - capital, eleita por Filipe II centro da monarquia dual, até 1598.

A historiografia que trata do tema de Uriel da Costa é unânime em apontar o discurso do mesmo em uma evolução de pensamento. De fato, com o passar dos anos, segundo ele colocou na sua carta testamento, motivado por tudo que a experiência e os anos ensinam, mudando o entendimento humano, passou a ter dúvidas se devia a Lei de Moisés ser considerada como Lei Divina Concluiu, por fim, que a lei não era de Moisés, mas tão somente uma criação humana, porque em muitos pontos ela estava em guerra com a lei da natureza e o autor da natureza, Deus, não poderia ser contrário a ele mesmo⁷.

Reinhart Koselleck explica que é próprio das circunstâncias biologicamente determinadas do ser humano, que com o envelhecimento também a relação com a experiência e a expectativa se modifiquem, seja por meio do recrudescimento de uma e desaparecimento da outra, seja por meio de um mecanismo em que ambas se compensem mutuamente, seja ainda pela construção de horizontes situados além da biografia de cada um que ajude a relativizar o tempo finito de uma vida individual. Koselleck evidencia que à medida como o

⁷ Exemplar Humanae Vitae

homem experimentava o tempo como um tempo sempre inédito, como um “novo tempo” moderno, o futuro lhe parecia cada vez mais desafiador. (KOSELLECK, 2006, p. 16).

Após um levantamento bibliográfico, constatamos a existência de estudos sobre a figura de Uriel da Costa presente também em trechos e mini capítulos de estudiosos como, Yosef Kaplan (1996), Stuart Schwartz (2009), Luís Machado de Abreu (1984) entre outras novas pesquisas das quais falaremos aqui, onde nosso personagem aparece como herói de romances, novelas e tragédias, livre pensador, etc.

Nesse sentido, a tese de *Madeira* intitulada, “*Ficção e História: A figura de Uriel da Costa Na obra de Karl Gutzkow*”⁸, constitui um estudo aprofundado da novela *Der Sadducäer von Amsterdam* (1834) e da tragédia *Uriel Acosta* (1846), abordando especialmente sobre o tratamento ficcional dado à figura do referido livre-pensador judeu-português, bem como à temática histórica correlacionada, aspectos até aqui amplamente negligenciados pela crítica literária. Com o intuito de conhecer melhor a personagem histórica que está na base da concepção do seu corpus literário procura dar respostas para os seguintes questionamentos: quando exatamente deixou Uriel o reino católico de D. Filipe II? Em que circunstâncias? Com que anseios abandonou a pátria e confissão religiosa? Por que motivos em concreto adoptou um novo nome? Quais os contornos fundamentais do seu percurso de vida até ao suicídio em 1640?

Segundo o autor, verificou-se que é na década de 40 do século XIX, sob o impacto causado pela recepção da tragédia, “*Uriel Acosta*” de Karl Gutzkow, que se assiste a um recrudescimento do interesse pela figura histórica portuguesa, principalmente nas décadas finais do século XIX e nas seguintes, onde começam então a surgir já alguns textos breves sobre Uriel da Costa incluídos em obras de referência sobre a História dos Judeus.

Rogério Paulo faz notar que o cristão-novo assimilado (e depois convertido ao judaísmo sefardita de Amsterdam) é transformado num bem mais complexo criptojudeu portuense (e posterior judeu-novo do exílio germano-neerlandês). Esta atualização do seu perfil filosófico-religioso não justifica, todavia, uma metamorfose biográfica completa da figura histórica portuguesa. No seu esboço biobibliográfico segue a concepção de outro autor de que ainda falaremos adiante na medida em que corrobora a evolução do pensamento de Da Costa, citando os “*marcos de uma profunda evolução doutrinal*” (ABREU, 1984, p. 122) dividida por fases, principalmente no que diz respeito às derradeiras do seu périplo espiritual.

⁸ Rogério Paulo da Costa Madeira - Dissertação de Doutoramento em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, especialidade de Literatura Alemã, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Professora Doutora Maria Manuela Gouveia Delille e a co-orientação da Professora Doutora Maria Manuela Nunes, 2009.

Dessa maneira, observa que é nas duas fases iniciais após a formação católica, o catolicismo (1583/1584-1609) que por imposição do pai lhe fora ministrado na infância e na adolescência e o marranismo (1609/1610-1614), já no âmbito universitário a primeira crise de católico desiludido vai-se de tal modo agudizando pela leitura comparativa do Antigo e do Novo Testamento da edição latina da Vulgata, bem como de outros livros espirituais, os quais o amedrontam com a condenação eterna, que o falecimento do pai abre espaço à irrupção do culto criptojudáico fortemente arraigado no seio da sua família materna havia três gerações.

A fase subsequente da aventura espiritual é o judaísmo ortodoxo (1614-1616) e o judaísmo saduceísta (1616-1632) que correspondente à verdadeira (re) conversão ao judaísmo dos seus antepassados na comunidade sefardita, primeiro, em Amsterdam e, depois, em Hamburgo. Não obstante, não afirma com precisão a passagem à última fase, coloca que essa foi da aventura religiosa,⁹ corresponde ao deísmo naturalista ou ético¹⁰ (1624/1632-1640), onde o pensador heterodoxo abandona definitivamente o judaísmo e todo o universo das religiões reveladas para aderir ao deísmo naturalista.¹¹

A pesquisa de Mordock,¹² “*Sobre a língua e o discurso do “Exame das tradições Phariseas” de Uriel da Costa,*” busca analisar o vínculo entre a identidade liminar do ex-converso portuense Uriel da Costa e a linguagem da sua obra, abordando aspectos linguísticos do Exame das Tradições Phariseas como: “a singularidade do idioma português de Da Costa e a sua relação com a bíblia de Ferrara, também discute aspectos discursivos da obra como a orientação purificadora da semântica dacostiana, a aspiração a uma hebraicidade desprovida da tradição judaica pós-bíblia”. Segundo o autor a figura de Uriel que brota do seu Exemplar projetou-o como um paladino instintivo da razão e um mártir das luzes, chegando a despertar o interesse de Voltaire e a comoção de Herder.

O autor observa bem, que quando Da Costa chegou à Amsterdam em 1615, começava a nascer nesta cidade uma comunidade judaica inteiramente criada por ex-cristãos-novos, que adotavam a prática da fé judaica, religião essa de que estiveram tecnicamente apartados por quase um século, da qual muitas vezes tiveram conhecimento através da literatura anti-judaica que circulava na península Ibérica ou ainda do que representava o judaísmo a partir do Velho Testamento. (MORDOCH, 2011, pp. 14-15). Entende a adesão imediata a comunidade

⁹ O autor parece seguir a tese de I. Salvator Révah.

¹⁰ Ao referir-se ao “deísmo naturalista ou ético” segue pelo mesmo viés de Luís Machado de Abreu.

¹¹ Tudo o que precede é um sumário de Rogério Paulo da Costa Madeira - Dissertação de Doutorado em Letras, na área de Línguas e Literaturas Modernas, 2009, pp. 77-111).

¹² Gabriel Mordoch - Dissertação de mestrado interdisciplinar junto ao departamento de línguas judaicas da faculdade de Ciências Humanas da Universidade Hebraica de Jerusalém.

judaica local por Uriel da Costa como uma tentativa de resolução do “estado limiar da condição de cristão-novo em que viveu em Portugal até esse momento.”

O fato de Da Costa ter sido aluno de direito canônico na Universidade de Coimbra, comprova por documentação sua proficiência em latim, haja vista ser essa língua indispensável para os estudantes desta carreira. Sua formação religiosa também se realizou nessa língua, já que, havia tempos o latim era a língua sacra por excelência da tradição cristã. Além do mais, pelo que entende no marco da contrarreforma católica as traduções da Bíblia a línguas vernáculas estavam sumamente proibidas. (MORDOCH, 2011, p. 22). Na medida que o contato com o hebraico provavelmente só aconteceria a partir do momento em que deixou Portugal, mesmo porque segundo o autor, no referido país era proibida a prática da fé judaica e por conseguinte o hebraico também o estava.

Ainda a respeito da linguística de Da Costa, observa o latim na sua formação religiosa e intelectual e acredita que o conhecimento em hebraico, o mesmo deve ter aprendido apenas na segunda fase de sua vida, a qual coincide aproximadamente com a segunda cronológica da sua vida. Sobre o discurso de Uriel na obra, faz notar que tanto Da Silva quanto Da Costa, fazem uma leitura tendenciosa do versículo bíblico que tem principalmente a finalidade de provar suas posições mitigando a verdade e fundamento da lei em detrimento da posição discursiva dos oponentes. Diferentemente de outros autores, destaca duas grandes fases na vida de Uriel, onde se expressou “a liminaridade dacostiana.” A primeira de cristão-novo em Portugal e a segunda de judeu-novo excomungado em Hamburgo e Amsterdam. Guardada as proporções, ao passo que a negação da religião revelada pode ser entendida como uma resolução dialética dessas duas experiências liminares.”

Por fim sobre o discurso de Da Costa presente na obra, “Exame das Tradições Farisaicas,” diz que trata de refutar, nas entrelinhas a prerrogativa dos mestres do Talmude, bem como dos comentários oficiais que os sucederam, no que diz respeito ao exercício dessa função. Ainda de acordo com o autor, esse discurso acima citado pode ser entendido como “uma etapa de transição, de uma concepção de religião revelada e de um Deus providencial a uma depuração dos textos canônicos, vistos não mais como divinos, mas humanos, e da quintessência da religião.”¹³

Um dos mais importantes investigadores da biografia de Uriel da Costa é o historiador francês *Israel Révah*, responsável pela descoberta de uma gama de dados sobre a família materna de Uriel na década de 60 e início dos anos 70 do século XX, onde entre os milhares

¹³ Tudo que precede é um sumário de Gabriel Mordoch, 2011,

de processos da Inquisição portuguesa, analisou o processo inquisitorial do avô materno de Da Costa, além de outros documentos preponderantes para responder a algumas lacunas presentes no Exemplar Humanae Vitae, bem como, contribuindo para uma reconstituição historiográfica de alguns períodos mais obscuros.

Israel S. Révah, não sacramenta o exemplar como fonte (RÉVAH, 2004, pp. 531-541) e confirma sua tese de 1962 (cf. RÉVAH, 1995b: 104ss.), com uma série de documentos de que nos últimos anos da sua vida em Portugal (1609-1614), o converso portuense já professava secretamente a Lei de Moisés. Acredita que houve uma variação entre o marranismo normal e marranismo ensinado por Uriel da Costa no início do século XVII mostrando que ele estava ciente e ensinou as cerimônias desconhecendo o original rabínico. Estes elementos não tinham nenhuma base bíblica. (RÉVAH, 2004, p. 533).

Révah (1995a: 105ss.; 2004: 513-529) afirma que entre 1609/1610 e 1614, o jovem Gabriel da Costa não teria aderido nem a um judaísmo bíblico de único gênero, nem ao judaísmo rabínico tradicional, mas sim, a uma variante miscigenada do judaísmo, perfeitamente comum entre a população marrana portuguesa do início do século XVII que ele denominou de “marranismo normal”. Nesse sentido, durante esse curto período ele teria sido o principal responsável pela iniciação e conversão à Lei de Moisés de pelo menos alguns de seus familiares mais próximos, como a mãe, os irmãos e os cunhados, bem como os vizinhos Leonor e Branca de Pina, formando assim um dos múltiplos conventículos judaizantes espalhados pela cidade do Porto (RÉVAH, 2004: 515ss.). Ainda de acordo com o historiador, o fato de Da Costa omitir toda a sua vida em Portugal no Exemplar Humanae Vitae, onde a sua vivência marrana é excluída se deve à falta de interesse em que o autor exausto e revoltado não pretende trazer a lume um período distante e assaz embaraçoso da sua vida (RÉVAH, 2004: 534s.).

Luís Machado,¹⁴ após analisar os textos e a autobiografia de Uriel, estabelece os marcos de uma profunda evolução doutrinal pela qual teria passado, dividindo por fases. A primeira fase ele denomina de cristã-nova e refere-se a uma infância e uma adolescência de prática católica intensa e sincera. Na segunda fase corresponde ao conteúdo do primeiro texto intitulado “*Propostas contra a Tradição*,” onde ataca e critica algumas tradições por serem alterações e acréscimos da lei e ao mesmo tempo contesta, com ênfase particular, a existência da Lei Oral. A terceira fase documentada pela sobrevivência de três capítulos do “*Exame das Tradições Farisaicas*” foi dominada pela crítica contra a doutrina da imortalidade

¹⁴ Luís Machado de Abreu - O deísmo Ético de Uriel da Costa; Univ. Aveiro 1984.

da alma e da ressurreição dos mortos utilizando uma documentação fundada principalmente em textos bíblicos para os quais recusa a exegese tradicional.

Continua, no entanto, a reconhecer a autoridade da Lei escrita a cuja interpretação aplica critérios racionais. Por fim nega a existência de qualquer revelação natural, faz da Lei mosaica uma invenção humana como tantas outras e proclama a reta razão como norma da existência individual e coletiva. Verifica-se assim que, das quatro fases em que se deu a evolução doutrinal de Uriel, as três primeiras se situam no âmbito da religião positiva e do judaísmo em particular, e a última corresponde ao abandono do universo das religiões reveladas e o apego pelo deísmo racionalista de pendor ético.

De acordo com *Artur de M. Basto*, Da Costa viveu um dos maiores dramas de consciência da história do judaísmo (BASTO, 1930, p. 3) com uma vida cheia de aventura e torturada, as lutas de seu espírito de “livre-pensador,” as suas controvérsias escandalosas e violentas com os judeus de Amsterdã, citando C. Michaelis de Vasconcelos, diz que a sua trágica morte depois de se haver dirigido à humanidade, deixando um testamento, uma das cartas mais perturbadoramente comovente que ela jamais recebeu tem despertado o interesse ultimamente de críticos da historiografia Alemã. (BASTO, 79, 1930, p. 10).

Basto contribuiu de forma significativa na medida em que encontrou documentos inéditos com fatos novos e incontrovertidos de suma importância que provam e permitem o esclarecimento de alguns pontos obscuros da biografia.” (BASTO, 79, 1930, p. 12). Seguem os fatos novos: o pai de Uriel da Costa, Bento da Costa Brandão, era cavaleiro fidalgo da casa real e mercador; a expatriação de Uriel da Costa se deu antes de 29 de abril de 1615; Uriel foi arrendatário da comenda de Vila-Cova em Entre Douro-e-Minho pertencente a Dom Jorge de Mascarenhas, futuro marquês de Montalvão; A fuga de Uriel da Costa foi denunciada por Miguel Chamôrro, que se viu enganado nos seus propósitos gananciosos postos em prática pelo fugitivo; Uriel morava na Rua de São Miguel numa das trinta casas cedidas pela municipalidade Portuense às trinta famílias nobres israelitas emigradas de Castela em 1492; Essa casa passou a ser propriedade do Marquês de Montalvão que em 1620 a vendeu a um terceiro por 300\$000 rs.¹⁵

Para *Schwartz*, Da Costa “era um converso da cidade do Porto que havia estudado teologia em Coimbra e fora com a família para Amsterdam,” por ser constituído de uma inquietude e interesses teológicos vastos, se vira obrigado a empreender uma “odisseia espiritual” (SCHWARTZ, 2009, p. 96) resultante do seu autoquestionamento. Para tanto,

¹⁵ Tudo o que precede é um sumário de Artur de Magalhães Basto. O instituto, 79, 1930, pp. 11-12

entende que o mesmo transitou desde o catolicismo até o deísmo, com paradas no marranismo criptojudáico e no judaísmo mais ortodoxo pelo meio do caminho. No que diz respeito à sua vida intelectual, aborda que não teve grande formação no direito ou na exegese bíblica, no entanto, isso não impediu de escrever um tratado em 1616 contestando a autoridade rabínica.

No aspecto religioso, observa que tendo estudado teologia judaica e cristã, o Uriel da Costa propôs questionamentos em ambas, principalmente no que diz respeito às autoridades institucionais e à origem divina da Torá. O fato de questionar a imortalidade da alma significava compartilhar as ideias do povo simples perseguido pela inquisição, mas também dos cétricos cultos da época. Nesse sentido, o autor propõe que a negação da imortalidade da alma não era um tema incomum e pensamento individual do portuense. (SCHWARTZ, 2009, p. 97).

CAPÍTULO I O PORTO E OS JUDEUS: O PERTENCIMENTO DE URIEL DA COSTA

De acordo com *Firmino Pereira*, que após apresentar em sua obra, “*o Porto D’outros Tempos*” várias versões sobre a fundação da cidade do Porto, coloca que o mais completo estudo histórico sobre a origem dessa cidade é de autoria de Beneditino Novaes, denominado, “*Anacrisis historial*.” De acordo com esse investigador, a povoação de Cale (Porto) foi fundada pelo príncipe Calais, irmão de Zeto, filhos do rei Boreas da Trácia e de sua mulher, a rainha Oritia, eles eram também amigos de Hercules Alceo e de Jazon na conquista de Colchos e das suas riquezas no ano do mundo de 2740, (32 antes de cristo) segundo o mais certo cálculo cronológico dos tempos. Desse modo, através de uma demonstração e confrontação de textos, o erudito coloca que quando os gálo-celtas entraram na Galiza pelos anos do mundo de 3660 (296 antes de cristo) havia registro da povoação, há 920 anos, isto é, desde 2740 do ano do mundo Calais a fundou, até a vinda daqueles povos às terras lusitanas.

Cale (Porto) foi edificada na superioridade da colina que se prolonga pela Sé, Barredo, Codeçal, mercadores, calçada de Sant’Ana, São Sebastião, Souto, Banharia, compreendendo as Aldas e escadas das verdades, e pelo lado contrário, desde Cima de Vila, Batalha e São Lázaro. Com o passar dos tempos ou séculos a povoação sofreu destruições e reedificações até o período que contribuiu para a nacionalidade, isto é, desde das conquistas bárbaras passando pelo cristianismo. O núcleo da cidade antiga era o Bairro da Sé que foi o centro da vida social do Porto nos tempos do domínio episcopal, pouca coisa resta do burgo¹⁶ primitivo, (PEREIRA, 1914, pp. 37-38). Conforme consta em muitos documentos autênticos, até o século X o nome de Portucale era privativo da cidade do Porto, só no século XI é que se tornou extensivo ao reino.

Os judeus desempenharam na Península Ibérica um importante papel social durante séculos, tanto quando o reino estava sob domínio muçulmano, e também no período da

¹⁶ Em princípio, o termo designa uma cidade murada autogovernada

consolidação das Sociedades da “Reconquista” cristã. Há registros da presença dos judeus em Portugal desde muito cedo, antes mesmo de D. Afonso Henriques proclamar a independência do Condado Portucalense no século XII (1143), vivendo nos mais diferentes bairros e expressando um modo de vida muito peculiar. Na sua grande maioria estavam distribuídos em diversas atividades como: artesãos, pequenos e grandes comerciantes (a retalho ou a grosso) financeiros, médicos, homens de leis, funcionários de corte. Sentiam-se particularmente atraídos pelo comércio e pela finança. (SARAIVA, 1994, pp. 28-30).

Apenas em 17 de julho de 1527 foi expedida uma carta régia por D. João III em Coimbra para seus corregedores designando o reino em seis províncias: Trás-os-Montes, Douro e Minho; Beira; Estremadura (onde tem como ponto principal a cidade de Lisboa); Alentejo e Algarve. (LOBO, 1903, pg.27). Nesta região estão contempladas dezoito cidades, das dezoito, três Arcebispados muito grandes e opulentos, são eles, Braga, Lisboa, Évora, e onze bispados que correspondem ao Porto, Coimbra, Guarda Lamego, Viseu, Silves, Elvas, Leiria, Porto Alegre, Miranda, Tavilla, Lagos Faro, Beja, Bragança (que não tinha bispos). Essas regiões se dividiam em comarcas ou correições, a comarca do Porto que é a que nos interessa aqui e está localizada na região de Entre Douro e Minho como poderemos ver no mapa abaixo. (LEÃO, 1610, p.4). O Douro é um dos maiores rios da Espanha e que leva um volume de água maior que o Tejo, porque corre cento e vinte léguas até chegar ao mar, na cidade do Porto – Portugal.



Mapa 1: Delimitação das seis províncias e cidades citadas**Mapa 2: Seis províncias**

Houve um período em que o Porto notoriamente se destacou pela intensidade da sua vida fértil e ao mesmo tempo voltada ao labor, teve sua época de elegância, de tempos festivos, da Literatura, da arte, dos botequins, da Hortas da Águia de ouro, da filarmônica etc., tão agitada eram as noites que despertava o desdém de Lisboa que considerava o Porto terra de broeiros. (PEREIRA, 1914, p. 10).

O porto no início do século XVI contabilizava cerca de 10 mil habitantes, a cidade não havia se desenvolvido do século XV para o XVI, porque Lisboa havia monopolizado os tratos ultramarinos mais lucrativos em termos econômicos e de mais prestígios. Somente nos anos finais do século XVII o porto inicia a sua ascensão resultante do comércio do vinho do Douro, e o açúcar do Brasil que levou a prosperidade a muitos portos do Norte daquele país, não levou a mesma sorte de desenvolvimento, nem também a proeminência no âmbito regional, cidade de mercadores e homens ligados ao mar, mas também de oficiais mecânicos. (CEPESE, 2004).

No século XVII ainda era interessantíssima a passagem natural da velha cidade, tinha um excêntrico traçado de ruas, becos, travessas, couraças hortas e almoinhas, composto por um grande número de portas a saber: a porta de Miragaia; a porta dos Guindais; a porta da Lada; a porta da Ribeira; a porta do Carvalho, a porta de Cima de Vila; a porta de carros; a porta do Olival, a porta das virtudes, a porta Senhora da Esperança; a porta de Belmonte, além de outras menos importantes, o que era uma estratégia de segurança, estando o velho burgo de Calais preparado para eventuais ataques, mas também era constituído de vários postigos ou pequenos espaços onde os portuenses desenvolviam suas atividades comerciais e a sua indústria. (PEREIRA, 1914, p. 42).

Na Rua Nova até ao padrão de S. Francisco diariamente ocorria um movimento de vai e vem de gente, de negociantes, entre a Alfândega e a Almotaçaria. O almacém da cidade e a casa do senado eram sediados na parte nobre do velho burgo, próximo a São Sebastião. No largo da Sé ficava o açougue e na entrada da rampa de São Sebastião, o aljube ou prisão eclesiástica. É a partir do século XVIII que a cidade do Porto vai se estender amplamente para fora de suas muralhas. (PEREIRA, 1914, pp. 45-46).

A cidade do Porto, por conta da sua situação geográfica e da atividade e desempenho de seus habitantes, prosperou de maneira notável, o que provocou a necessidade de se ampliar os limites do burgo ainda no século XVI, mas uma expansão considerável só vai acontecer de fato em 1623, quando contava com uma população de 16.086 habitantes (PEREIRA, 1914, p. 55).

A sociedade portuense era composta pelo clero, nobreza e povo. A presença do clero tanto regular quanto secular era constante na vida quotidiana do burgo, algumas ordens prestaram importantes serviços na assistência e na instrução, algumas instituições religiosas não conseguiram autorização para se instalarem na cidade, mas, no período Filipino, o Porto teve a implantação e o florescimento de novos mosteiros e conventos. A nobreza portuense na sua grande maioria abastada dividia o seu tempo entre a casa da cidade e a quinta rural que muitas vezes estava localizada fora do termo. (SILVA, F., 1985, pg. 371).

Os fidalgos cidadãos ocupavam os mais importantes cargos da administração municipal, essa categoria também compunha os diversos magistrados da casa da relação, os corregedores da comarca e os juízes. O terceiro Estado era o mais numeroso, os mercadores abastados que ostentavam sua opulência viviam como nobres. Desse modo, a sociedade portuense foi marcada pela presença maciça e influente dos cristãos-novos, dos estrangeiros, mendigos, escravos, ciganos e outros marginais, cada grupo com seu estatuto completava o quadro da paisagem cultural portuense¹⁷

1.1 Os cristãos-novos no Porto

Nesse tópico vamos voltar nossa atenção para a geografia da vivência judaica no Porto, desde o período mais primitivo até o século da chegada da família de Uriel da Costa à Rua de São Miguel, tentando identificar como viviam os judeus no Porto nesse período. Onde se localizavam as suas judiarias? Encontrando a rota dos mesmos no velho burgo. Dos séculos XI até o início do século XV, como já dissemos a cidade era episcopal, durando mais especificamente até 1406, ano em que o Bispo do Porto D. Gil Alma e D. João I entraram em um acordo e a cidade passou para o poder do Rei. Nesse período já existia uma sinagoga no coração do velho Burgo, dentro da Cerca Velha ou Muralha Primitiva, no Morro da Pena Ventosa ou Bairro da Sé. Localizava-se na Rua das Aldas (que também tinha se chamado Rua da Sinagoga) atual Rua de Sant'Ana.

No século XIV há novamente registros da existência de uma outra sinagoga, que estava localizada à Rua da Munhata, ou Minhota, atual Rua do Comércio do Porto. Tratava-se

¹⁷ Ibidem, pg. 371

de uma casa de oração doméstica, que funcionava na loja de um marinheiro judeu. Tudo aponta que teria sido para esta zona, do Largo de S. Domingos até Miragaia, que lentamente os judeus foram habitar. Com o passar do tempo essa judiaria¹⁸ desapareceu por completo, e os judeus avançaram geograficamente para o Bairro de Miragaia, levados pelas condições do desenvolvimento da construção naval e do crescimento do tráfico marítimo (SILVA, C., 2014, p. 22).

Nesse sentido, o Cabido do Porto foi responsável por elaborar o aforamento de terrenos para a construção daquela que vinha a ser a mais importante das Judiarias do Velho Porto e seus arrabaldes até aquele momento, a Judiaria de Monchique. Localizava-se na margem direita do Rio Douro – fora das muralhas da cidade – em um local onde ainda hoje é possível encontrar as provas da presença judaica naquele período, nomeadamente: a Rua, Escadas e o largo do Monte dos Judeus, na atual zona da Bandeirinha. Esta judiaria era constituída de uma Sinagoga (uma casa de oração, de estudo e de assembleia), onde os assuntos religiosos, mas também os assuntos sociais eram discutidos e de outras instituições sociais de que a vida urbana judaica necessitava, nela também se realizavam as eleições oficiais dos responsáveis pela Comuna¹⁹ e a sua investidura. A imagem abaixo é de uma inscrição em hebraico encontrada em uma das paredes da sinagoga em 1872 pelo arqueólogo, Possidónio da Silva.

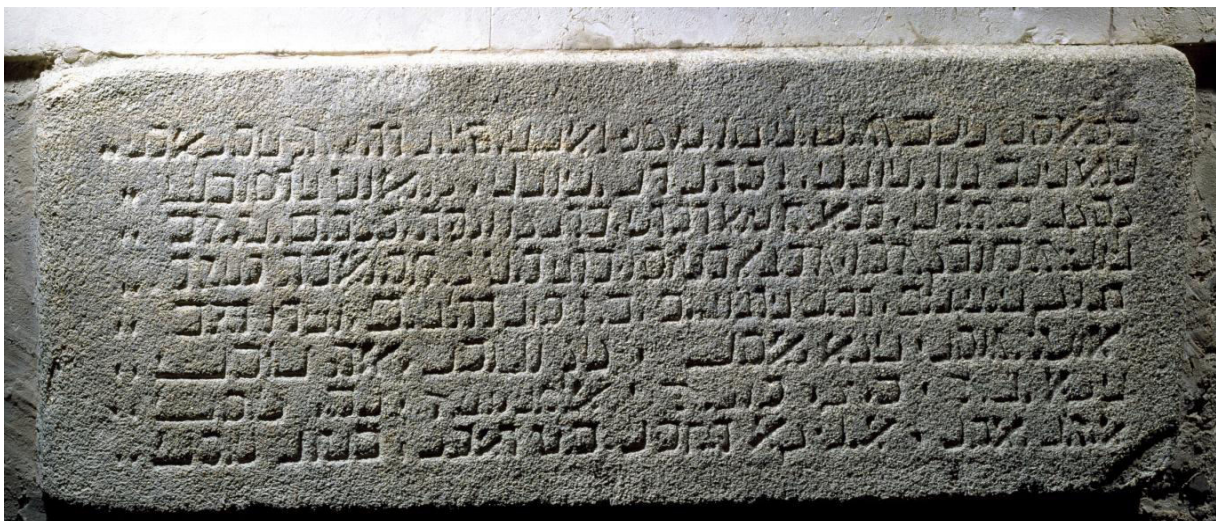


Foto 1: Lápide comemorativa da inauguração da sinagoga de Monchique
Fonte: José Pessoa/Museu Arqueológico do Carmo

¹⁸ Judiaria é o espaço no interior de uma determinada cidade que pode ser uma rua, ou várias, onde estão confinados os judeus

¹⁹ Uma comuna pode ter mais do que uma judiaria e para que haja comuna, tem que existir pelo menos dez judeus homens e adultos com mais de treze anos e desde que faça o seu Bar Mitsvah.

No final do Século XIV foi criada a mais conhecida Judiaria do Porto, a Judiaria do Olival, quando da estadia de D. João I na cidade, determinou que a concentração dos judeus deveria ser em um único local da cidade e solicitou a Câmara do Porto em 1386 para que instalassem os judeus dentro dos muros da cidade, o objetivo era de proteger os hebreus das guerras com o Reino de Castela. A judiaria possuía uma extensão territorial de mais ou menos 1,8 hectares de área, correspondente a 4% da cidade na época. Encontrava-se compreendida entre as atuais Rua de Belomonte (a Sul), a Rua das Taipas (a Oeste e Noroeste), a Cordoaria/Campo Mártires da Pátria (a Norte) e a Rua dos Caldeireiros (a Este). (SILVA, C., 2014, pp. 28-32).

Conforme solicitado pelo reino, a Câmara entregou à comunidade judaica portuense de então, por aforamento, o campo do Olival e logo iniciaram a construção das habitações na Judiaria Nova, um espaço murado, de onde os judeus não poderiam sair, e onde nem os cristãos entrar, à noite. Os limites do povoamento judaico foram redefinidos por altos muros, casas sem saída para a parte externa da Judiaria e por duas portas de ferro maciço enfeitadas com símbolos hebraicos, uma junto à Porta do Olival (Norte) que se fechava à noite na Rua de São Bento da Vitória, Rua de São Miguel, Rua da Vitória até à Travessa do Ferraz, e outra nas atuais Escadas da Vitória, antiga Escadas da Esnoga (Sul).

Havia nesse período três tipos de contratos: os arrendamentos, os aforamentos e os emprazamentos. Os aforamentos eram melhores para os enfiteutas, haja vista que as benfeitorias que realizassem beneficiavam também os seus descendentes. Além disso, não permitiam atualizar rendas e, conseqüentemente, eram raros. É importante anotar que o tipo de contrato dominante era o de aforamento porque era mais equilibrado, tinha duração de uma a quatro vidas (as vidas dos foreiros propriamente ditas). Mas, o mais comum era a realização de contratos de três vidas, por exemplo, o casal e um filho. Quando se passava de uma geração para outra pagava-se a lutuosa (igual a um foro). Independentemente do tipo de contrato, o foreiro tinha como obrigação o pagamento de um foro, a renda senhorial, a qual podia ser paga em dinheiro. (MENDES; BRAGA, 2002, pg.95). Nesse sentido, os aforamentos eram perpétuos.



Foto 2: Escadas da Esnoga/Vitória - 1994
Fonte: Comunidade Israelita do Porto

Foto 3: Rua da Vitória – 199
Fonte: Comunidade Israelita do Porto

Os cristãos-novos do Porto que viveram nessa judiaria Nova, tinham que respeitar várias normas. Havia o sino da oração, colocado na torre da catedral, esse sino ao badalar avisava aos cidadãos do Burgo que deveriam voltar para suas casas sob pena de sofrer punição se fossem pegos após a última badalada. A determinação era estendida a todos, mas especialmente aos judeus que estavam sujeitos a leis de exceção. Os judeus (maiores de quinze anos) eram proibidos de andar fora de seu bairro após a última badalada do sino da oração, ou das Ave-Marias.

Os que transgrediam as normas sofriam penalidades rigorosíssimas como: se ocorresse a violação da norma pela primeira vez, resultaria em prisão e multa de três mil libras (180 escudos na atual moeda), pela segunda vez, teria que ser pago o dobro da multa, e pela terceira vez, prisão e açoites aplicados publicamente. Se o judeu provasse que vinha de fora e que não conseguiu chegar ainda pelo dia ao seu bairro, ou se chegasse e encontrasse os portões da Sinagoga fechados não seriam penalizados e poderiam dormir em qualquer estalagem. (PEREIRA, 1914, p. 82).

No interior da judiaria do Olival ou Nova os judeus portuenses edificaram uma grande e luxuosa sinagoga, não se sabe ao certo o ponto exato da sua localização, mas conjectura-se que tivesse situada na antiga Rua da Esnoga, depois Rua de São Roque e atualmente Rua da Vitória. Esses judeus foram os responsáveis pelo desenvolvimento urbanístico do bairro com arruamentos largos e arejados de excelente qualidade para a época, ao contrário do resto da cidade em que as ruas eram estreitas, íngremes e escuras.

No que diz respeito ao aspecto administrativo, a judiaria tinha um certo nível de autonomia em relação à cidade, era constituída de um Tribunal para dirimir as querelas judaicas. Lá residia o Ouvidor de Entre o Douro e Minho, o oficial encarregado da justiça das comunas judaicas. Foi para a Rua de São Miguel, a mais importante nessa judiaria, que foram

posteriormente as 30 famílias expulsas de Castela, entre elas a família materna de Uriel da Costa, aí nesta última judiaria os judeus viveram por mais de um século.

A conversão geral, forçada em 05 de dezembro de 1496, causou uma ruptura no relacionamento harmonioso entre os cristãos velhos e os judeus (agora cristãos-novos), além disso, causou retrocesso na vida intelectual e literária de muitas pessoas. No caso especificamente da cidade do Porto essa relação vai se dar de forma menos agressiva. Fez também emergir com ênfase o Criptojudaísmo tão antigo quanto o povo judeu, as crianças foram orientadas e educadas por seus pais a terem cuidado com o que falavam para não prejudicar seus pais colocando-os em risco junto à Inquisição.

Mesmo com toda a vigilância inquisitorial, era impossível impedir que livros proibidos entrassem em Portugal – e suas colônias –, quer seja através dos portos, quer através dos mercadores, que viajavam por uma infinidade de lugares. Um desses lugares era Flandres, de onde saía Domingos de Mendonça para o Porto, por volta de 1607; era então um rapaz de 17 anos, “que não tinha ofício certo, mais que comerciava alguns negócios de seus irmãos”²⁰. Será também um irmão, João de Mendonça, de 16 anos, que o denunciará em Pernambuco, em outubro de 1613. Denunciou que certa vez, “lendo seu irmão Domingos de Mendonça por um *flos sanctorum* na cidade do Porto, haverá cinco ou seis anos, pouco mais ou menos, lhe ouvira dizer que a lei velha era melhor que a de Cristo Nosso Senhor, e isto lhe ouviu por duas ou três vezes, pouco mais ou menos,” o que dá a entender que este livro teria sido trazido de Flandres, já que o irmão “tinha vindo de Flandres havia pouco tempo”²¹

Os cristãos-novos, a partir do momento em que abandonaram as suas judiarias deterioradas com o tempo, foram morar em outros pontos da cidade, como por exemplo, na praça da Ribeira, para lá foram viver os habitantes mais ricos e com maior influência social e nas ruas próximas ao rio, centro de uma movimentada atividade mercantil e social. Outros fugiram para professar sua fé judaica em outras partes, mas a maioria que não pôde ou não quis fugir ficou na cidade e disfarçadamente ou verdadeiramente aceitou o cristianismo.²²

Com a implantação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal em 1536, esperava-se que a cidade do Porto, que tinha uma forte cultura judaica enraizada, sofresse um grande número de processos inquisitoriais, o que não ocorreu, haja vista que a ação do Tribunal foi limitada. No Porto a Inquisição se estabeleceu entre 1542 e 1544, no entanto, a Câmara criou tantos obstáculos ao inquisidor que foi preciso este prestar queixas ao Rei, acusando os

²⁰ AN/TT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 5, Livro 206, fol. 208v.

²¹ Ibid., fol. 208v.

²² Comunidade Israelita do Porto.

vereadores de fazer de tudo para proteger os cristãos-novos. Nesse período, ocorreram dois-autos-de-fé, o primeiro no dia 11 de Fevereiro de 1543 e o segundo no dia 27 de Abril de 1544, junto à Porta do Olival, onde mais ou menos 100 cristãos-novos foram penitenciados por práticas judaicas, o que mostra um alto número de criptojudéus.²³

No curso da segunda metade do século XVI, os cristãos-novos haviam prosperado nos negócios alcançando também uma melhora no Status social, isso se dava mediante troca de favores, porque enquanto alguns mercadores ricos permitiram o casamento de suas filhas com alguns vereadores, poderiam receber em troca dos mesmos alguns benefícios imediatos, como por exemplo, serem dispensados de fazer a representação da Santa Catarina e Santa Madalena na procissão de Corpo de Deus, outros no entanto conseguiram viver honradamente de acordo com a lei da nobreza, porta de entrada de ascensão social e efetiva. Em 1610 o rei proibiu que a eleição para os cargos da Misericórdia pudesse ter entre os pleiteados os cristãos-novos, mas no final acabou retrocedendo e permitindo que os irmãos que já tivessem ocupado esses cargos pudessem ser eleitos. (SILVA, F., 1985, p. 365).

Se fizermos uma análise dos processos e culpas sob o julgo da inquisição de Coimbra, os cristãos-novos do Porto passaram por dois momentos especificamente penosos durante o período do governo Filipino, a saber: o primeiro momento foi entre os anos de 1598 e 1599, período em que se deu a morte de Filipe II. No curso desses dois anos foram instaurados 85 processos e anotações de culpa, como vemos o número é muito alto, não obstante, alguns casos referem-se a acusações de diversas naturezas. O segundo foi em 1618, embora nota-se um número de processos menor, o Santo Ofício confiscou 12 casas dos cristãos-novos localizadas no eixo da rua de São Miguel e Belmonte, além de uma valiosíssima quinta²⁴ em Boelhe²⁵ que era propriedade do Dr. Lopo Dias e fora adquirida pelo fidalgo João Brandão Freire. Esses imóveis citados foram postos a leilão e arrematados em praça pública, onde conseguiram arrecadar a quantia de 3.061\$000 réis, nesse período Uriel da Costa já vivia em Hamburgo onde passava pela sua segunda excomunhão.

A perseguição aos cristãos-novos do Porto não se restringia ao Santo Ofício, mas também, mesmo que de forma menos violenta, a um determinado setor público da cidade. Enquanto o primeiro os perseguia pelas questões da fé, da sua infidelidade a Deus e de suas práticas judaicas, o segundo tratava os cristãos-novos com hostilidade pois acusavam de roubar-lhes os cargos públicos, de fato, os cristãos-novos ocupavam cargos na justiça e na

²³ Idem, Ibidem.

²⁴ Nome dado frequentemente a uma propriedade rural em Portugal, normalmente com casa de habitação.

²⁵ Freguesia do Porto, Norte de Portugal.

fazenda, e os cristãos velhos se achavam com mais direitos de ocupar esses cargos, pois, para esses, os cristãos-novos eram infiéis ao cristianismo, portanto, deveriam ser proibidos de ingressar na Universidade e exercer profissões liberais como advocacia e medicina.

No entanto, esses cristãos-novos eram de fato competentes, a historiografia aponta que a cidade do Porto era constituída pela metade ou mais dos físicos. Um exemplo disso é o caso de Lopo Dias Cunha, que fora chamado pela corte de Castela em 1614 para exercer lá o seu ofício. Outro exemplo é do ano de 1590, quando o recém-formado Antônio Ferreira (mais velho na cristandade) foi beneficiado com uma sentença do desembargo do Paço para substituir dois médicos, o mesmo doutor Lopo Dias e o licenciado Tomás de Brito que já desempenhavam a medicina havia 25 anos e tinham como clientes as pessoas mais importantes da cidade, claro que isso se deu contra a vontade do provedor e irmãos. Porém, esse ambiente antijudaico não ocorria somente na cidade do Porto, mas se estendia a todo o reino, como por exemplo em Lisboa, onde o clero observava que quando chegaram ao reino eram poucos, e com o tempo se multiplicaram, habitando uma grande parte do reino, e da grande pobreza em que viviam prosperaram pela usura e negociação, e por meio desta via de comunicação pôde ter contato com várias nações inimigas da fé (SILVA, F., 1985, p. 367).

Encontramos os cristãos-novos do Porto em diversas atividades: no comércio local, no grosso trato das importações e exportações decorrentes das relações internacionais que tinham feito em muitos casos com membros da própria família. Outros encontravam-se desempenhando funções manuais complementadas pela tenda do comércio. De acordo com os inventários de Coimbra dos finais do século XVI em que atuaram os cristãos novos, 10 eram sirgueiros,²⁶ 4 confeitores e 3 ourives.

Outra forma de conseguir ocupação era a compra de cargos públicos, onde era possível que um cristão-novo ao comprar uma função pública trabalhasse durante toda sua vida e após sua morte era repassada a seus herdeiros como herança até o último indivíduo da família. Um exemplo disso é o caso de Francisco da Mota Rebelo que tinha as seguintes funções: recebedor da imposição de vinhos, escrivão de guias dos portos secos e escrivão da Almotacaria do Porto, quem herdou seus ofícios foi seu filho Gonçalo da Mota Rebelo que depois de preso em 1618 voltou à cidade, morrendo pouco tempo depois. O seu ofício de escrivão da Almotacaria foi passado para sua irmã Isabela da Mota Rebelo e dela para o seu cônjuge Francisco de Sousa de Soroa e deste para um dos filhos do casal. (SILVA, F., 1985, p. 369).

²⁶ Pessoa que trabalha em obras de fio e cordões de seda ou lã.

O mesmo ocorreu com Afonso Pinto, tesoureiro da alfândega do Porto que passou para seu filho Manuel Pinto. Outros fizeram cursos superiores na Universidade tornando-se profissionais liberais, como advogados e médicos. E por fim, outros se tornaram clérigos candidatando-se a cargos que os cristãos velhos também disputavam recebendo ordens. Alguns desses acabaram processados pelo Santo Ofício, como por exemplo, podemos destacar o caso do cônego Antônio Dias, filho do doutor Lopo Dias, conforme consta no inventário da inquisição de Coimbra.

1.2 Genealogia da Família Paterna e Materna de Uriel Da Costa

Os primórdios da história da família de Uriel da Costa remontam à Espanha e à expulsão dos judeus. Quando ocorreu a expulsão dos judeus em Castela, em 1492, foram para esta judiaria 30 famílias de judeus que passaram a morar nas casas localizadas na Rua de São Miguel. O médico Immanuel Aboab traz à luz esse acontecimento histórico em sua obra “*Nomologia*” e mostra também onde se situava uma famosa Sinagoga que tinha como limites a Rua de São Miguel e de São Roque, a atual Rua da Vitória, no fundo da rua, à esquerda e novamente à esquerda estamos na Rua da Vitória e a duzentos metros de distância encontrando as Escadas da Vitória. A Rua de São Miguel, em outros tempos chamada da Judiaria Nova do Olival, depois Rua da Judiaria Nova, Rua de São Bento da Vitória, de acordo com a topografia local era um arruamento em formato de L e em uma região alta. Aquela rua tornou-se o ponto central do bairro Judeu mais antigo. Do ponto de vista visual, as casas não possuíam uma coerência arquitetônica, do ponto de vista físico, muitas delas apresentavam-se degradadas. Foi lá que nasceu Uriel da Costa. (SILVA, C., 2014, p. 29).

Desse modo, a mãe de Uriel pertencia a uma dessas famílias que se instalaram no Porto e posteriormente, quando Branca da Costa casou-se com Bento da Costa Brandão, ele recebeu como dote uma das casas que era herança dela. O casal teve seis filhos e colocou os nomes de: Jácome nascido em 1580, Gabriel, nome de batismo e de toda sua vida em Portugal, (na Holanda, chamou-se Uriel, nascido entre 1583-1584), Miguel (nascido em 1585, falecido em 1607), João (nascido em 1592), Jerônimo (nascido em 1593), Maria da Costa (ou Faustina, nascida em 1594).²⁷ Mesmo com a descoberta de alguns dados pelo estudioso Arthur de Magalhães Basto, ainda se sabe pouco a respeito da vida de Bento Da Costa Brandão, pai de Uriel, na medida em que se encontra pouco documentada. Sobre a mãe de Uriel, Branca da Costa, sabemos um pouco menos ainda, não sabemos por exemplo, as datas e

²⁷ O Instituto, 79, 1930, pp. 1-20.

locais de nascimento de sua família e nem a localização da residência dos mesmos na Espanha.

Sabemos que os avós paternos de Uriel da Costa eram Jácome da Costa, mercador e rendeiro (falecido em Braga, na Rua do Souto em 1573), e Leonor Vaz que desde 1563 viviam neste local e nesta mesma rua que era o centro comercial da cidade. Os avós paternos de Uriel da Costa tiveram seis filhos: Jerônimo da Costa (falecido em Coimbra em 1589); Grácia da Costa (que se casou com Pedro de Azevedo em Vale Melhorado, termos de Barcelos); Bento da Costa Brandão (pai de Uriel); Caterina ou Mércia da Costa (casou-se com Marçal Vaz de Azevedo em Vale Melhorado); Paulo Brandão (casou-se com Beatriz Nunes em Ponte de Lima); e uma outra filha que não se sabe o nome, mas se sabe que ela se casou com Jerônimo da Fonseca.²⁸

Bento da Costa Brandão (pai de Uriel da Costa), do mesmo modo que seu pai, Jácome da Costa, era mercador (exerceu o comércio de grandes produtos agrícolas, vinho do Douro e açúcar do Brasil), Bento da Costa pertencia à nobreza, como cavaleiro fidalgo da Infanta Isabella Clara Eugenia, mas seus negócios eram bem maiores do que os de seu pai. Arrendava a coleta de proventos de bens eclesiásticos e ordens de cavalaria, negociando-os de modo rigorosamente mercantil. Em 1600, Bento já morava na Rua de São Miguel e executou por uma dívida proveniente de várias pipas de vinhos, um homem chamado Domingos Martins, carpinteiro e tendeiro da cidade do Porto. Também, por causa dos seus interesses comerciais, esteve no Brasil muito tempo antes, por volta de 1575, quando ainda era solteiro, nesse período o comércio do açúcar brasileiro estava despontando, os registros notariais mostram que ele negociava sobretudo vinho do Porto, algodão e açúcar do Brasil.²⁹

O vinho que se produzia em Portugal permitia não somente abastecer o reino inteiro, mas também era vendido em grande quantidade por via marítima para outros países e regiões como: Brasil, Angola, Guiné, as ilhas sob domínio português, Flandres etc. Esse fato se dava porque em todas as partes do reino havia vinhateria, com uma variedade de vinhos nas cores e nos sabores. (LEÃO, 1610, p. 41). Desde a segunda metade do século XVII pode-se dizer que o comércio dos vinhos já estava em destaque, e do mesmo modo que o açúcar interessava a vários setores da sociedade na cidade, independente da camada social a que estava integrada. A impressão que se dava ao estudar a documentação é de que a população de modo geral e de diferentes ofícios se sentia impelida e no direito de lucrar com o comércio dessas duas mercadorias (SILVA, F., 1985, p. 147).

²⁸ I. S. Révah, *Annuaire*, 1967, pp. 512-526.

²⁹ Idem, *Ibidem*.

A passagem de Bento da Costa pelo Brasil foi breve, tendo retornado em pouco tempo depois para Braga, sua terra natal. Em 1577, Bento se mudou para a cidade do Porto onde se casou com Branca Dinis, a mãe de Uriel. Em 1601, ostentava um título de nobreza de cavaleiro-fidalgo da Casa de El-Rei Nosso Senhor, que posteriormente em 1606, trocou pelo de cavaleiro-fidalgo da Casa da Infanta Dona Isabel. Há ainda registro de uma segunda passagem de Bento da Costa pelo Brasil, em 29 de agosto de 1607, onde ele fretou, juntamente com dois colegas, a caravela “Nossa Senhora do Rosário” para carregar mercadorias em Pernambuco, um mês depois, no dia 11 de setembro do mesmo ano, Bento prestou caução sobre dinheiro e mercadorias que deveriam ser cobrados no Brasil por seus filhos Miguel e João, a um homem chamado Antônio da Fonseca.³⁰

Branca da Costa, era filha de Dinis Eanes e de Florença Fernandes, sua segunda esposa (avós maternos de Uriel), com quem teve cinco filhos: Álvaro Rodrigues, Margarida Dinis, Miguel Fernandes, Branca Dinis (mãe de Uriel) e Jácome Rodrigues, tio de Uriel que foi para Amsterdam em 1597, casou-se pela segunda vez por lá em 1600 e faleceu em maio de 1604 no mesmo local. Do primeiro casamento Dinis Eanes já havia tido duas filhas, Isabel Nunes e Dionísia de Vitória, Dinis por sua vez era filho de Álvaro Rodrigues (falecido entre 1539 e 1541) e de Violante Rodrigues (Bisavós maternos de Uriel) que foram batizados em pé quando ocorreu a Conversão Geral de todos os judeus do reino em 1497 por D. Manuel.³¹

1.3 Coimbra: Formação de Uriel da Costa ou Viagem de Estudos

O livro de Carlos Eduardo Calaça, *Antissemitismo na Universidade de Coimbra: cristãos-novos letrados no Rio de Janeiro, 1600-1730*, nos permite conhecer as dificuldades pelas quais passaram os cristãos-novos que resolveram ingressar na Universidade de Coimbra, muitas vezes por exigência das famílias em uma instituição em sua grande maioria cristã e um dos redutos mais privilegiados. Foi nesse ambiente que estudou Uriel da Costa que muitos cristãos-novos foram acusados pela Inquisição Portuguesa de judaísmo, prendendo-os, processando-os e condenando-os à fogueira.

Mas qual a importância do título de bacharel em direito para determinados setores da sociedade portuguesa no período do século XVII? Nota-se que o ingresso dos alunos aos estudos das leis civis eclesiásticas era um dos caminhos, senão o melhor, para a “burguesia” que pretendia chegar ao judiciário. Além disso, o estudo do Direito de certa maneira tinha como consequência o enobrecimento dos indivíduos (CALAÇA, 2005, p. 36).

³⁰ Idem, Ibidem

³¹ Idem, Ibidem.

Conforme o registro de descrição de Matrícula de Uriel da Costa na Universidade de Coimbra ao qual tivemos acesso, consta que o mesmo se matriculou na instituição, em 19 de Outubro de 1600, na faculdade de Cânones. Os estudantes ao fazerem suas matrículas na Universidade por causa da norma, eram obrigados a fazer o registro na ata de matrícula do nome do pai e do local de origem, além disso, pagavam uma taxa irrisória de 10 réis, apenas no caso de estudantes religiosos havia a dispensa da taxa, contudo, todos sem exceção eram obrigados a fazer um juramento de obediência ao reitor e seus sucessores.³²

Como pré-requisito para o ingresso nas faculdades jurídicas era exigido apenas que o aluno realizasse um exame de proficiência em língua latina no colégio das Artes de Coimbra, ou que o estudante apresentasse a mesma comprovação do exame realizado em outros colégios localizados no reino e ultramar, tendo em vista que a Universidade reconhecia os estudos e que esses colégios solicitavam com frequência os requerimentos de equivalência de graus para que não fosse necessário que os alunos fizessem novamente o exame de latim e nem precisassem frequentar o colégio das Artes de Coimbra, salvo nos casos de medicina e teologia em que era obrigatório que o aluno tivesse cursado, Artes. (CALAÇA, 2005, p. 77). No caso de Uriel da Costa, ele apresentou uma certidão que comprovava ter passado na prova de latim exigida aos alunos admitidos e que não tinham feito o curso secundário no colégio anexo à Universidade.

Tendo nascido entre Novembro de 1583 e Março de 1584, conforme cálculo do historiador *Israel Révah*, baseando-se entre o batismo do irmão mais velho e do irmão mais novo de Uriel, e ainda acrescido do primeiro documento notarial que se conhece com a assinatura do mesmo, datado em 19 de fevereiro de 1597 quando tinha cerca de 14 anos, concluímos que ele ingressou na Universidade de Coimbra com 17 anos. A respeito da data de nascimento de Uriel da Costa há uma divergência na historiografia, onde alguns historiadores, a exemplo de Joaquim Mendes dos Remédios apontam que ele teria nascido no ano de 1590 e outros ainda acreditam ter sido em 1589.

Na Europa a média de idade dos alunos que se matriculavam nas Universidades era entre 16 e 17 anos, em Portugal especificamente era entre 19 e 26 anos. O tempo de duração de estudos nos cursos possuía uma variação diferente, para concluir o curso de Direito Cânone era necessário que os estudantes provenientes do império passassem 7 anos nas faculdades jurídicas, nas de medicina 5 anos e nas de teologia 7 anos. No resto de toda a Europa o tempo de estudo era um pouco menor, uma média entre 4 e 5 anos. (CALAÇA, 2005, p. 77).

³² Arquivo da Universidade de Coimbra - PT/AUC/ELU/UC-AUC/B/001-001/C/011532.

De acordo com *P. H. Salomon*, Uriel havia abandonado os estudos já em 19 de Fevereiro de 1601, durante o período acadêmico e somente retornando em 7 de Novembro de 1604 continuando com o curso até o fim de Fevereiro de 1605. Nesse período em que esteve afastado tinha desempenhado a função de secretário do arcebispado de Coimbra. Posteriormente, a partir dessa última data, deixou novamente de frequentar as aulas, necessitando de uma licença especial assinada por seu mestre, Antônio Homem (1564-1624) para poder se matricular. (SALOMON, 1995, p. 35).

No entanto, o registro de descrição de matrícula de Uriel na Universidade de Coimbra mostra outras datas divergentes dessas colocadas por H. P. Salomon nesses anos, a primeira data de matrícula de seu retorno em 04 de novembro de 1604; outra matrícula de 10 de outubro de 1605 e a última de 15 de outubro de 1607 a 12 de outubro de 1608. Outras certidões mostram que Uriel tirou cadeiras de outubro de 1605 até julho de 1606, de outubro de 1606 até maio de 1607 e de outubro de 1607 até junho de 1608. Convém aqui entender como funcionava o calendário acadêmico na Universidade de Coimbra. O cristão-novo Antônio Nunes Ribeiro Sanches, que estudou nessa instituição, contou que a duração do ano letivo era de 7 meses e desse total, apenas 3 meses eram de aulas, os outros 4 meses eram de cerimônias religiosas que compreendiam assistir quase todos os dias aos procedimentos ritualísticos, litúrgicos ou seculares, como procissões ou cortejos. Seria essa a razão dos afastamentos de Uriel em alguns períodos do curso, o de não querer participar desses rituais que compreendiam o calendário litúrgico? Não sabemos.

Foi na visitação de 1616 que o lente canonista cristão-novo e ex professor de Uriel da Costa, Antônio Homem, sofreu suas primeiras acusações de corrupção nas ocupações de cadeiras, por culpa de indolência e sodomia, e foi obrigado a pagar multas à Universidade. Lembrando que nessa visitação não competia ao visitador a investigação por práticas heterodoxas, o que não significa que ele não fosse adepto das práticas judaicas, vindo a ser alvo do Tribunal do Santo Ofício por culpas de judaísmo apenas em 1619 (CALAÇA, 2005, p. 123).

Em 1618, outros cristãos-novos foram presos na cidade do Porto, entre eles estavam vários religiosos, como por exemplo, um cânone da catedral de Coimbra, incluindo todos os pais que foram acusados e confessaram. Este cânone era Antonio Dias da Cunha, que estabelecia uma ligação entre os marranos do Porto e a célebre confraria judaizante de Coimbra dirigida pelos professores da Universidade e dos cânones da Cátedra. (RÉVAH, 1962, p. 73).

O Dr. Antônio Homem, cônego e lente da Universidade de Coimbra de grande respeito que já havia sido processado em Coimbra, foi também em Lisboa em 1919, por culpa de ter criado e liderado um culto secreto judaico em homenagem ao frade Diogo de Assunção. O seu caso teve grande repercussão, fora denunciado por três de seus parentes que já se encontravam presos na inquisição de Coimbra por culpas contra a fé. Depois de ter sido trancado nos cárceres de Coimbra em 24 de novembro de 1619, Antônio Homem fora transferido alguns dias depois para Lisboa.

Em uma das acusações sofridas, o denunciante disse que ouvira uma certa vez, o denunciado dizer ser o mais mofino judeu da lei de Moisés. Tempos depois, ocorreram alguns testemunhos de que o mesmo presidia cerimônias cultuais utilizando o nome de sumo sacerdote, e além disso, costumava se reunir com outros cristãos-novos para realizar a páscoa e outras cerimônias judaicas. O processo durou alguns anos, onde por repetidas vezes Antônio Homem negou as acusações aos inquisidores deixando-os furiosos, ao passo que se acumulavam testemunhos e ratificações por parte denunciantes, o preceptor de Uriel da Costa recebeu sua pena da cúria secular, sendo garrotado em Lisboa em 05 de maio de 1624 (D'AZEVEDO, 1922, pp. 171-175).

No que diz respeito ao espaço de significação na estada dos cristãos-novos na Universidade de Coimbra e nas experiências vividas, enquanto estudantes, Carlos Calça percebeu nas leituras de vários processos dos cristãos-novos matriculados na Universidade de Coimbra, que muitos foram orientados pelos seus pais sobre suas origens, sua religião e nos cuidados que deveriam tomar naquele ambiente universitário. As recomendações dos pais dos alunos cristãos-novos ao entrar para a Universidade de Coimbra tinham relação com o ambiente de intolerância no interior da mesma, como os motins estudantis. Foram registrados pelo menos dois: o primeiro em 1605, por causa do perdão geral concedido por Felipe III aos cristãos-novos, inclusive aos presos pelo Santo Ofício que ainda não haviam sido penitenciados, a população cristã velha começou uma revolta que atingiu quase todo o reino, inclusive a Universidade de Coimbra; o segundo foi em 1630 quando ocorreu a repercussão do Édito da Graça promulgado em 1627 por Felipe IV. (CALÇA, 2005, p. 143).

Entre os anos de 1600 e 1730 havia uma predominância de estudantes matriculados na Universidade originários de Coimbra, Lisboa, Braga e do Porto, posteriormente no decorrer do século XVIII é que aumentou o número de estudantes de outras partes e ultramar. (CALÇA, 2005, p.46). Estudar em Coimbra naquele período era sinônimo de gastos com moradia, viagens, passagens, mobiliário, livros etc., resultante dessas despesas, para os alunos de outras regiões que quisessem estudar na Universidade de Coimbra havia dois caminhos a

seguir, o primeiro era de alugar habitações próximas à instituição, que na maioria das vezes tinham altos preços nos aluguéis, muito embora a Universidade frequentemente intervisse nesses casos tentando coibir os abusos nos preços, o segundo foi a permissão para os estudantes se abrigarem nas casas ou nos colégios das ordens às quais eles se filiavam.

Contudo, de modo geral os estudantes eram forçados a alugar casas ou quartos arrendados por particulares ou pela própria Universidade. De acordo com Calaça, no ano de 1619, alguns estudantes pagavam pela moradia um valor anual entre 6.000 e 6.900 réis. Além da despesa com aluguel, havia também os gastos com a compra dos móveis, haja vista que os mesmos recebiam as casas completamente vazias (CALAÇA, 2005, p. 59).

O curso de Direito Canônico foi o mais procurado pelos estudantes tanto do império português quanto do ultramar na Universidade de Coimbra durante os séculos XVI ao XVIII, principalmente o período compreendido entre os anos de 1601 a 1730. Em termos quantitativos os números de alunos originários de todo o império português matriculados por disciplina mostram que 74% estudaram Cânones; 13% Leis; 7% Medicina e 6% Teologia. De acordo com a historiografia, a maior procura pela faculdade de Direito Canônico se deve ao fato da questão do status atribuído ao curso, mas também à possibilidade de os graduados conseguirem emprego tanto na carreira eclesiástica quanto no setor de administração pública. (CALAÇA, 2005, pp. 79-81).

Desde quando a universidade estava estabelecida em Lisboa fora criado um juízo da sua conservatória, instância responsável por julgar as querelas entre integrantes no interior da instituição ou dos membros em relação a outras instituições. Nesse sentido foi criado um tribunal na universidade para julgar as causas de caráter não pedagógico ou científico, a Universidade contava com sua cadeia particular e um carcereiro que era o vigilante do comportamento dos alunos. Também a Universidade de Coimbra desde 1555 passava por visitas e Reformações geralmente comandada por um letrado, que podia ser o reitor. Entre as que mais se conhece estão: a realizada em 1604 pelo Dr. Francisco de Bragança; a de 1616 por Martin Afonso de Mexía e a que teve como líder o Visitador D. Francisco de Menezes entre 1619 e 1624. (CALAÇA, 2005, p. 123).

No processo de Antônio Homem consta o parecer dos inquiridores de que havia uma comunidade secreta de cristãos-novos judaizantes na Universidade de Coimbra chamada de “*Confraria de S. Diogo*.” De acordo com essa proposição, o respeitado canonista, reconhecido por sua atuação como cônego, era aparentemente um rígido defensor na observância dos princípios canônicos da ortodoxia, mas secretamente tornou-se o principal líder de uma “*sociedade clandestina*” de judaizantes que entrava em contradição com os seus escritos

teóricos tão marcantes em sua pedagogia universitária, e se aproveitava de seu prestígio social e de sua carreira acadêmica com o intuito de dissimular sua heterodoxia sem levantar suspeitas. Em um outro fragmento do processo de Antônio Homem aparece a referência de uma casa de Miguel Gomes em Coimbra, onde possivelmente os cristãos-novos se reuniam para judaizarem.

Em março de 1626 foi preso também em Coimbra o Dr. Francisco Velasco (ou Vaz) de Gouveia, professor de cânone como também foi Antônio Homem por práticas de judaísmo, era clérigo de ordens menores e recebia rendas pelo cargo eclesiástico. No entanto, o lente abjurou no auto-de-fé de 17 de agosto de 1631 e por não haver comprovação da sua culpa sua prisão foi temporária. Esse fato mais uma vez causou mácula para a universidade tanto quanto para o clero. Outros casos semelhantes mostravam como o corpo docente da universidade já se encontravam contagiados, tanto que até em Toledo havia entre os penitenciados outro professor da faculdade de medicina, o Dr. Antônio Gomes. Em 1632, após a sentença de Velasco de Gouveia, os lentes requereram que não fosse permitido ao mesmo reassumir a sua cadeira, então o governo de Madrid determinou que ele fosse jubilado conservando os rendimentos como se estivesse no exercício da função. (D'AZEVEDO, 1922, p. 179).

Por fim, ainda a respeito da formação de Uriel da Costa, em uma querela acirrada sobre suas objeções à lei rabínica, posteriormente à sua saída do Porto e chegada a Hamburgo, comenta sobre sua instrução, seu principal opositor. Interessante notar é a maneira como se dá a discussão das objeções entre réplica e tréplica tanto no tratado de Da Silva quanto na obra de Uriel respectivamente, marcado por um embate permeado de ódio na medida em que não se permitem nomear um ao outro, além de ofensas e acusações de ambas as partes. Para o primeiro, Samuel da Silva, Uriel era um herético, espertador da torpe seita de Epicuro, um ignorante falto de letras, que alcançou pouco das línguas e da gramática e acusa-o de ter usado expressões latinas erradas. Segue abaixo o diálogo em que deixa claro o seu grau intelectual;

Um idiota que, sem saber o alfabeto da filosofia, se atreve a definir almas, sendo sua ignorância tanta e tão crassa que as palavras da lei ditas sobre a alma do bruto e tão mal entendida dele, as aplica no mesmo sentido à alma do homem, sem mais prova que dizê-lo ele, e não sabendo que o sangue do homem não é vedado por Lei.³³

Na citação acima, Da Silva se refere à definição de alma feita por Uriel, bem como de entender que não há diferença entre a alma do homem e a do bruto, a não ser que a do bruto

³³ Samuel da Silva, 1623, pg. 476. – Tratado da Imortalidade da Alma.

precisa de razão. Para Uriel, Da Silva era um falsificador da lei de Moisés, um fariseu³⁴ e “*se a todas as tortas e falsas destas línguas houvéssimos de responder, faltaria o papel e faltaria vida.*” Dando resposta sobre seu pertencimento intelectual responde ainda Uriel:

Nas letras nasci eu, e da mama posso dizer que me tiraram para elas, pois de oito anos entrei na gramática latina, e eram elas tão próprias e naturais para mim que a tudo mais o furtava o tempo para o dar a elas. Assim em diferentes estudos gastei a idade, e posto que minha profissão foi estudar direito, a curiosidade me levava também a saber o que diziam os teólogos e a revolver seus escritos.³⁵

Além de não acreditar na imortalidade da alma, da Costa propunha que não havia a ressurreição nem a ideia de purgatório pela qual as pessoas deveriam pagar seus pecados após mortos e sim que deveriam ser pagos enquanto vivos. E adiante diz mais Da Silva, sobre o que falou Uriel, que as almas acabam com os corpos:

Enfim, se as almas acabam com os corpos, viva e triunfe Epicuro (como disse um antigo curioso), que com estes vivas e triunfos acabará seus tristes dias quem chegou a tão infeliz estado que comparou sua leprosa e imunda alma com a alma de uma raposa e de um cachorro.

Responde Da Costa:

De verdade, espírito encontrado e mau, que a lepra com que Deus feriu teu corpo e a comichão imunda, fedorenta e sarnosa com que te andas comendo e desfazendo pelas ruas, consumindo e sem figura, mostra bem e dá a entender ao mundo a imundice e a fealdade de teu mau coração, porque estes sinais costumam Deus pôr por pecados e deformidades dele” ... “Minha alma, falso amofinador, não comparo eu a alma de raposas, nem cachorros, e sei conhecer o ser melhor que Deus me deu. Tu não, porque esta tua alma depois que sair de ti – como te ensinam teus divinos sábios – num cachorro há de ser metida para assim ficar purgada e penitenciada. E sendo assim, não tens vergonha de falar em raposas e em cachorros.”³⁶

Os professores cristãos velhos não escondiam o descontentamento e indisposição contra a universidade que há tempos já consideravam um ambiente de heréticos e desde muito cedo havia se travado uma luta entre cristãos-novos e cristãos velhos pelo destaque na faculdade, “luta em que as qualidades superiores de semita lhe davam como de costume a vantagem”³⁷. Imediatamente tornou-se público que os lentes cristãos-novos iriam ser

³⁴ Membro de grupo religioso judaico surgido no séc. II a.c que vivia na estrita observância e da tradição oral.

³⁵ Uriel da Costa, 1624, pp 133-134. – Exame das tradições Farisaicas.

³⁶ Idem, Ibidem pp. 108-109.

³⁷ Ao usar a expressão “superior semita” o autor, Lúcio D’Azevedo, o faz de maneira sarcástica e intencional, deixando transparecer um certo antissemitismo, pelos cristãos-novos, aliás, é não é a primeira vez. Em seu Livro História dos Cristãos-novos Portugueses, diz referindo-se aos cristãos-novos: “o comércio que exerciam com a ganância excessiva que as condições da época facilitavam; a usura que foi sempre predilecta do povo hebraico, concorriam para lhes suscitar invejas e acordar queixumes contra eles, como estranhos. Acrescente-se a

demitidos e proibidos os estudos à gente da nação. Contudo, o governo com o intuito de dar uma satisfação geral proibiu que fossem admitidos ao professorado indivíduos de raça malvista. (D'AZEVEDO, 1922, p. 179). Dessa forma, o caso de Antônio Homem foi apenas o desfecho dessa luta.

Portanto, a Universidade de Coimbra era constituída por um amálgama de alinhamentos sociais e culturais que por vezes podiam ser apropriados por um grupo social ou indivíduo, dependendo das circunstâncias, do status social, dos interesses particulares, das alianças, mas também pela animosidade e intolerância, onde muitas vezes a identidade cristã-nova chegava a se dissolver junto a esses alinhamentos, ao passo que em outras determinadas circunstâncias a consciência histórica fazia ressurgir essa identidade hebraica.

1.4 A Expatriação de Uriel da Costa para Amsterdam

A carreira acadêmica de Uriel da Costa fora interrompida com a morte de seu pai, Bento da Costa Brandão, em 20 de maio de 1608, sendo enterrado na igreja paroquial de Nossa Senhora da Vitória, no Porto. Um mês após o ocorrido, em junho de 1608, Uriel abandonou o curso definitivamente e retornou para a casa de seus pais no Porto, na Rua de São Miguel. Poucos foram os estudantes que conseguiram ir até o fim do curso e obterem o grau de licenciados ou doutores, pois, para isso, era necessário ficar na faculdade por mais tempo, além de ter recursos suficientes para as despesas com as “propinas” e os festejos (CALAÇA, 2005, p.78). Entre as dificuldades vividas por alguns alunos para a não conclusão dos estudos estavam as decepções com a escolha, a instabilidade dos suportes materiais, entre outras, acreditamos que esse não seja o caso de Uriel, haja vista que sua família era possuidora de recursos, atribuindo o abandono do curso a outras dificuldades no percurso acadêmico, como acesso de inquietação religiosa ou possivelmente para cuidar dos negócios da família, após a morte do pai.

No mesmo ano de 1608 no Porto, Uriel assumiu o cargo de tesoureiro da colegiada de São Martinho de Cedofeita, nessa época tinha cerca de 25 anos conforme conta em sua autobiografia, o cargo era lucrativo além de ser uma função de prestígio, mas em novembro de 1611 renunciou à função eclesiástica em benefício de outra pessoa, nesse mesmo mês seu irmão mais velho Jácome, casou com sua prima Violante da Costa. É possível saber sobre as condições financeiras da família da Costa a partir do inventário dos bens dos cristãos-novos

tendência ao proselitismo, e a petulância característica de uma gente que através das maiores misérias, não descreu nunca do seu Deus, nem dos altos destinos da sua raça. pp. 2 e 3.

feito em 1610, resultante do decreto real de 1609, onde mostra que se a já citada família não era abastada estava em uma boa situação financeira. (SALOMON, 1995, p. 37).

Em fevereiro de 1612, conforme os documentos encontrados por *Artur de Magalhães Basto*, Uriel da Costa havia arrendado de Dom Jorge de Mascarenhas, que no futuro se tornou Conde de Castelo-Novo, Marquês de Montalvão e 1º Vice-Rei de Nova Lusitânia, a Comenda de Vila Cova, na região de entre Douro-e-Minho, pelo valor de 800\$000 réis por um ano, e dando como garantia as casas que possuía no Porto na modalidade de hipoteca.³⁸ Como já falamos anteriormente o arrendamento era um dos três tipos de contratos nesse período, mas diferente dos outros dois, esse tinha uma duração breve e permitia uma grande flexibilidade de gestão, podendo os senhores alterar o modo de exploração dos bens, a duração dos prazos, a natureza e o montante das rendas. (MENDES; BRAGA, 2002, p. 95).

Em 21 de Março de 1612, Uriel casou-se com Francisca de Castro, noiva que trouxe de Lisboa quando de sua passagem por lá. Sua irmã Maria da Costa também se casou com o primo Álvaro Gomes Bravo em 08 de maio de 1612. Uriel desempenhou ainda a função de rendeiro entre 12 de junho de 1612 e 12 de junho de 1614. Na interpretação de Bastos, a expatriação de Uriel foi minuciosamente planejada, inclusive conjecturando que talvez Dom Jorge de Mascarenhas tivesse conhecimento do plano de fuga de Uriel, na medida que reconhece que embora a fortuna do rendeiro fosse grande, incluindo sua casa que era um dos maiores bens, o valor do arrendamento era uma soma muita alta e Uriel Da costa aceitou porque não tinha a intenção de pagar.³⁹

Os documentos publicados não deixam dúvidas de que a casa de Uriel era umas das trintas citadas por Manuel Aboab, cedidas pela municipalidade portuense para os judeus que emigraram de Castela em 1492. Em 1615, apenas 15 ainda estavam erguidas, 13 haviam sido destruídas para a construção do mosteiro de São Bento e 2 se encontravam em péssimo estado de conservação. Mas, apesar disso, no início do século XVII, muitas famílias descendentes dos primeiros moradores que contribuíram para o desenvolvimento comercial do Burgo, ainda moravam ou eram proprietárias de casas no antigo bairro judaico. Quanta à localização exata da casa em que o mesmo morava não será possível, tendo em vista que ao longo do século XVII, a topografia do bairro sofreu algumas modificações, entre elas, a antiga Rua de São Miguel que foi dividida entre a Rua da Vitória e Rua de São Miguel.⁴⁰

³⁸ O instituto, 79, 1930, pp. 3-20.

³⁹ Idem, Ibidem,

⁴⁰ Idem, Ibidem

A preparação da transferência de Uriel para a Holanda se deu entre o fim de fevereiro e o começo de março de 1614, com sua mãe, sua mulher, três dos seus irmãos e uma cunhada, que embarcaram secretamente em Viana com destino à Holanda, uma sua irmã Maria da Costa, ficou no Porto juntamente com o marido. De acordo com o decreto de 13 de março de 1610, os cristãos-novos estavam proibidos de sair de reino sem autorização real, bem como, qualquer cristão-novo que saísse sem permissão teria sua fazenda confiscada, pagando um prêmio para quem denunciasse. Nesse sentido, a fuga da família Da Costa foi denunciada por Miguel Chamorro que entrou na justiça para receber seu prêmio.⁴¹

Dom Jorge Mascarenhas, que havia entrado em litígio na justiça com Miguel Chamorro pleiteando o direito de ficar com a casa de Uriel, pois tinha comprovado uma dívida que contraíra com o cristão-novo no valor de 800\$000 réis. Somente em 13 julho de 1616 saiu a sentença final, onde o tribunal decidiu pelo o direito de propriedade a Dom Jorge de Mascarenhas. A casa que foi de Uriel foi vendida em 1620, por 300\$000 réis, uma quantia muito alta em relação aos preços dos imóveis vendidos na mesma época e no mesmo bairro. Por esse valor percebe-se que se tratava de uma bela casa.⁴²

Para Antônio Jose Saraiva, o pai de Uriel era um católico fervoroso, a mãe cristã sincera e não conhecia os ritos judaicos, de acordo com sua proposição a família de Da Costa estava verdadeiramente assimilada, tanto é assim, que esse historiador acredita que Uriel da Costa, antes da sua partida, tendo fundado uma pequena comunidade judaica e ter iniciado sua mãe e seus irmãos no judaísmo, como deixou claro em sua autobiografia, não conseguiu “catequizar” sua irmã Maria da Costa que preferiu permanecer católica. (SARAIVA, 1994, p. 156). Seria essa a razão de ela não ter fugido com seu marido e sua família para Amsterdam?

Ora, em sua interpretação a respeito da religião de Uriel da Costa, fica-se com a nítida impressão de que o autor, ao fazer um distanciamento crítico dos documentos inquisitoriais, não obstante seja necessário, faz de maneira demasiada, ao ponto de não se acautelar com outras informações, como por exemplo, não considerou o fato de que toda a família de Branca da Costa, mãe de Uriel, judaizava em segredo, ou ainda, que sua irmã Maria da Costa era casada com seu primo, Álvaro Gomes Bravo, e que todos os membros da família de seu marido já haviam sido processados ou denunciados por práticas judaicas no Porto e em outras regiões por onde residiram, esses são indícios que mostram o quão temerário seria atestar com absoluta certeza que Maria da Costa havia aceitado sinceramente a fé cristã.

⁴¹ I. S. Révah, *Annuaire*, 70, 1970, 575-577.

⁴² Escritura da venda da casa da Rua de São Miguel, pertencente a Dom Jorge de Mascarenhas, lavradas nas notas de Aleixo Ferreira de Araújo, tabelião do Porto, em 21 de março de 1620.

Para nós, o fato de Maria da Costa não ter empreendido fuga juntamente com sua família com destino Amsterdam, se deve a outra questão. Observemos a denúncia que Margarida Jorge, cristã velha, fez em 13 de setembro de 1618, na segunda visitação do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil. Disse Margarida Dinis, que havia onze anos, portanto, por volta de 1607, quando ela estava na casa de Felipa Gonçalves, da “nação,” que morava na Rua da Oliveira e era casada com Rui Gomes Bravo, cristão-novo que esteve em Angola e morreu no Rio de Janeiro, combinou com Beatriz Nunes, cristã-nova, filha da dita Felipa Gonçalves e do dito Rui Gomes para vir em sua companhia para o Brasil e ela viu no dia que a Beatriz Nunes se encontrou na dita cidade de Lisboa com Álvaro Gomes Bravo, cristão novo, morador na cidade do Porto e este era procurador de Dinis Bravo, seu irmão que era senhor de engenho na Bahia.

Antes de continuarmos com essa denúncia cabe identificarmos todos os personagens citados a cima. Margarida Dinis (futura sogra de Maria da Costa) era casada com Hércules Bravo e tiveram quatro filhos: Rui Gomes Bravo, Pascoal Bravo, Dinis Bravo, Álvaro Gomes Bravo. Ora, sendo Álvaro Gomes Bravo procurador e responsável pelos negócios comerciais de seu irmão, alternando entre Lisboa, Porto e Brasil, não poderia fugir futuramente e juntamente com a sua mulher, haja vista que iria ficar proibido de retornar a Portugal sob pena de ser preso, além disso, ele fazia parte de uma rede de negócio familiar que posteriormente fez comércio triangular, entre Brasil – Portugal – Holanda, enviando açúcar para seus cunhados em Amsterdam.

Convém entendermos que quando falamos em rede internacional de negócio quase sempre fica entendido que era uma atividade somente desempenhada pelos cristãos-novos, o que não é verdade. Ernst Van den Boogaart observa que as redes comerciais, constituídas por elementos da família, eram quase uma exigência do século XVII, e os cristãos-novos se utilizavam dessa forma abundantemente, principalmente por uma questão de confiança. Além disso, através desses contatos comerciais, dessa mobilidade social, também era possível realizar a circularidade de informações, levando e trazendo notícias às famílias e contribuindo para manter esse grupo coeso mesmo fora da Península Ibérica (NUNES, 2003, p. 311).

Outra coisa que percebemos nessa denúncia de Maria Jorge em 1618, citada acima, é que aparecem envolvidos uma tia de Uriel da Costa (Margarida Dinis), conforme já vimos no tópico que trata da genealogia da família e dois primos, além disso, é possível notar como se davam os casamentos entre alguns elementos da comunidade judaica, notando nessa denúncia um número de três casamentos entre primos. Temos que levar em consideração a questão antropológica do parentesco de consanguinidade dessa família judaica que se converteu ao

cristianismo. Dessa forma, fica claro que essa família especificamente preferiu permanecer fechada ao exterior, contraindo inicialmente a endogamia como forma de sobrevivência num mundo que lhe era hostil. A transmissão do parentesco vai fazer-se entre varões que estavam sob o mesmo poder paterno.

Continuando com as inquirições feitas na segunda Visitação do Santo Ofício à Bahia, encontramos várias denúncias envolvendo Margarida Dinis, mãe de Álvaro Gomes Bravo, e outros dois irmãos dele, Pasqual Bravo e Dinis Bravo. No dia 11 de setembro de 1618, Melchior de Bragança, 40 anos, hebreu de nação que já havia se convertido à fé cristã, era natural de Marrocos na África, casado em Lisboa, disse que esteve na Espanha ensinando a língua hebraica com exposição da sagrada escritura, também havia ensinado na Universidade de Alcalá e de Salamanca em cadeira pública e no colégio dos padres da companhia de Coimbra, denunciou Dinis Bravo, cristão-novo, senhor de engenho, casado e morador na Bahia, dizendo que há um ano e meio, mandou pedir por escrito uma esmola ao mesmo, e ele respondeu que fosse até a sua casa, feito isso, um dia de tarde estando os dois sozinhos, disse Dinis Bravo: “vós sois, vós sois, vós sois o doutor hebreu? É possível que eras pregador da lei de Moisés e desamparaste ela? Bem, dizem que a não desamparaste senão por necessidade” e quando o Melchior levantou para ir embora, Dinis Bravo o fez sentar e lhe disse: “vós cuidais que todos os que comem porco são cristãos? Pois sabeis que os que são judeus em Espanha, são melhores judeus que os que receberam a lei de Moisés no Monte Sinai.”Ele por medo não respondeu nada e saiu em silêncio e escandalizado da casa de Dinis Bravo que era homem muito rico e poderoso na Bahia.⁴³

Sobre Dinis Bravo, disse ainda na mesma denúncia, que ele havia lhe dito também que os da “nação” que eram queimados na Espanha, morriam mártires pela lei de Moisés, e que por isso ficavam sendo melhores judeus que os que a receberam no Monte Sinai.⁴⁴ Melchior de Bragança também disse que há um ano meio, indo ele muitas vezes à casa de Gonçalo Nunes, cristão-novo que era natural de Lisboa e morador na Bahia, observou que ordinariamente às sextas-feiras à tarde se reuniam na casa do dito Gonçalo, Dinis Bravo, Pascoal Bravo, Diogo d’Albuquerque meirinho, o licenciado Francisco Lopes Brandão, Domingos Álvares de Serpa, Diogo Lopes Franco e Simão Nunes de Matos, sabia disso porque via-os entrar e fechar as portas e suspeitava que era para fazerem algumas cerimônias da Lei Velha e celebrarem a festa do Salvador.

⁴³ Livro das denunciações da Segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil.

⁴⁴ Idem, Ibidem, pp. 98-99.

O mesmo Melchior, no dia 13 de setembro de 1618, fez outra denúncia contra Pascoal Bravo, dizendo que há um ano e meio ao ir visitá-lo em sua casa, Pascoal lhe perguntou se ele queria ensinar a lei de Moisés, porque ele gostaria muito de aprender, e ele lhe respondeu que não ensinava a lei hebraica, somente a língua hebraica com licença do Santo Ofício e Pascoal lhe respondeu que não há aqui o Santo Ofício e ele ficou escandalizado pela fama que ele tinha de ser judeu na Bahia.

Margarida Jorge também denunciou Beatriz Nunes no dia 13 de setembro de 1618, dizendo que em 1607 no dia do casamento dela com Dinis Bravo, Beatriz conzinhou a carne com azeite na casa da sua mãe Felipa Gonçalves e que Leonor Vecana indo à casa de Felipa uma certa vez, ela estranhando tudo isso lhe contou o que ocorreu e a dita Felipa lhe disse que comer carne com azeite era um costume muito comum naquela casa. A mesma Margarida Jorge também disse que indo com Beatriz Nunes da cidade de Lisboa para a cidade do Porto, um mês depois da boda, quando chegou ao Porto na casa de Margarida Dinis, cristã-nova, sogra de Beatriz Nunes, ela viu algumas vezes que a dita Margarida Dinis tirava a gordura da vaca antes de salgar e ela perguntou por que que tirava a gordura da carne, Margarida respondeu que tirava a pele, mas, ela viu muito bem que era gordura e não pele. Também disse Margarida Jorge, que oito dias depois aconteceu a mesma coisa em Vila do Conde, onde elas foram e ficaram por mais de um ano, e onde moravam com elas, Hércules Bravo, Beatriz Nunes e Álvoro Gomes Bravo (ainda solteiro). Ela também viu que durante o tempo que esteve nessa casa no Conde, o toucinho era cozido separado das demais carnes em outra panela e que depois de pronto era dado aos serviçais.⁴⁵

A preocupação com a salvação da alma inquietava Uriel desde o princípio, tendo sido educado na fé católica até os 22 anos, era obcecado pela ideia da perdição eterna, onde pretendia conseguir a absolvição geral e alcançar a salvação, tendo percebido não conseguir realizar seu intento, pois, para isso deveria se submeter aos seus cânones, e como assim não pretendia proceder, se encheu de tomentos, sofrimento e dor. Depois passou a refletir sobre tal questão e começou a ter dúvidas se ao que se falava da outra vida não falta fundamento e se nesse aspecto a fé estava de acordo com a razão. Não encontrando mais a paz na fé católica, leu os livros integrais de Moisés e dos profetas, Moisés agora tornara sua fé.⁴⁶

Como não poderia professar sua fé judaica em Portugal pois era proibido, segundo suas palavras, esse fato motivou a preparação da sua transferência para a Holanda, que se deu entre o fim de fevereiro e começo de março de 1614, com sua mãe, sua mulher, três dos seus

⁴⁵ Livro das denúncias da Segunda visitação do Santo Ofício ao Brasil.

⁴⁶ Exemplar Humanæ Vitæ – tradução de Castelo Branco Chaves.

irmãos e uma cunhada, que embarcaram secretamente em Viana com destino à Amsterdam, uma sua irmã ficou no Porto, juntamente com o marido. Ora, a preocupação com a salvação da alma era uma ideia bastante difundida no interior da Universidade de Coimbra, ambiente em que Uriel estudou, veja-se o que diz *Antônio Borges Coelho* sobre isso: “a universidade formava os que deveriam zelar pelo ‘dever ser,’ para atingir a ‘salvação da alma,’ do ‘corpo,’ além de zelar pela “tranquilidade do Estado” (COELHO, pp. 257-264).

Gostaríamos de chamar atenção para esse fragmento da fala de Uriel da Costa a respeito da salvação da alma em sua autobiografia, que diz, “quando esta dúvida se instalou no meu espírito, recuperei a calma, e desse por onde desse, considere que me era impossível porfiar na minha salvação pelo caminho até ali trilhado.”⁴⁷ Agora observemos o caso da denúncia de Gaspar Affonso, cristão velho de 34 anos, contra Pero Garcia, senhor de 4 engenhos de açúcar no Brasil, na segunda visitaçaõ do Tribunal do Santo Ofício à Bahia. Disse que estando ele fazendo umas contas na fazenda, achou no escritório de Pero Garcia uma carta aberta que mostrava ser de Diogo Fernandes, cristão-novo, enviada da cidade de Piza na Itália para seu irmão Henrique Fernandes, também cristão-novo, solteiro residente na Bahia e nela lhe pedia muito o dito Diogo Fernandes para que seu irmão fosse para a cidade dele na Itália, para fazer o que Deus mandava, porque sem fazer a dita viagem, não podia se salvar, o que não foi possível a partida de Henrique Fernandes porque quando da chegada da carta ele já se encontrava falecido.⁴⁸ Nessa denúncia, Dinis Bravo aparece recomendado por Diogo Fernandes como um dos intermediários de confiança para levar carta resposta de Henrique Fernandes para a Itália.

Nesse exemplo, entre tantos outros da mesma natureza que encontramos, observamos que a busca pela salvação da alma era uma preocupação dos cristãos de modo geral em Portugal como já dissemos, mas, no caso especificamente dos cristãos-novos que judaizavam em segredo ou não, havia uma diferença, eles acreditavam que somente pela lei de Moisés isso seria possível, esse também era o pensamento de Uriel da Costa, seria um indício de que ele judaizava secretamente no Porto? É o que veremos...

1.5 O “Marranismo Normal” de Uriel Da Costa no Porto

Pouco depois da descoberta da expatriação de Uriel e sua família, Maria da Costa, que não acompanhou seus parentes nessa aventura arriscada, foi presa pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição e obrigada a prestar esclarecimentos contando tudo o que sabia a

⁴⁷ Idem, Ibidem.

⁴⁸ Livro das denúncias da Segunda visitaçaõ do Tribunal do Santo Ofício ao Brasil.

respeito, inclusive sendo investigada também quanto às práticas judaicas, após o inquisidor ouvir os vizinhos e nada ser comprovado de que ela estava na fé de Moisés, ela fora solta. No entanto, quatro anos depois, em setembro de 1618 ela fora condenada a ser relaxada no braço secular para que fosse queimada por práticas judaicas, durante três anos ela negou qualquer relacionamento com o Cripto-judaísmo. Em 26 de novembro de 1621, ela recebeu a notificação de sua sentença do mesmo modo com que todos foram condenados à morte, amarrando-lhe as mãos. No mesmo dia, ela pediu uma audiência com os inquisidores e contou que foi iniciada no marranismo por sua mãe Branca da Costa, na mesma ocasião também denunciou oito cúmplices de heresia, conseguindo identificar três dos oitos marranos que desafiaram em suas confissões. Apesar desta falta extremamente grave e apesar do caráter mais atrasado de sua confissão, os Inquisidores admitiram a "reconciliação" com o confisco de seus bens, sentença que lhe foi dada em auto de fé três dias mais tarde. Maria da Costa não tinha estudo, e foi nessa ocasião que ela apresentou uma informação genealógica e religiosa.⁴⁹

Agora vamos acompanhar o que Maria da Costa fala sobre as práticas e conteúdo do criptojudasismo pelo qual ela fora iniciada por sua mãe, quando da sua conversão ao marranismo:

“Minha mãe, Branca da Costa, me ensinou a crença na lei de Moisés, deve haver onze anos, e ela me ensinou a acreditar no Deus do Céu, de jejuar às segundas e quintas-feiras, sem comer ou beber durante todo o dia até a noite, e depois comer outras coisas do que a carne, de não comer peixes sem escamas ou bacon, a respeitar o descanso do sábado, por revestimento [nesse dia] uma camisa limpa, para limpar os castiçais na sexta-feira, tudo para observar a lei de Moisés; e, convencido pelo que o ensinou, eu adotei essa lei, e declarou mais a minha dita mãe, e a partir desse momento nós tratamos as pessoas como longe da fé católica...”

De acordo com o processo de seu marido, Álvaro Gomes Bravo, que também foi preso em 17 de setembro 1618, e do mesmo modo tinha negado por três anos seu criptojudasismo, igualmente sua mulher estava condenado a ser relaxado em braço secular. Em sua confissão do dia 22 de novembro de 1621, ele contou que foi convertido ao Cripto-judaísmo por Uriel da Costa. Em seu processo são citadas entre 21 e 25 pessoas que tinham lhe denunciado. No mesmo dia, os inquisidores optaram por lhe reconciliar, mas com o confisco dos seus bens, e a sentença foi proclamada no auto de fé em 28 de novembro. No aspecto religioso, Álvaro Gomes colaborou com informações muito limitadas, mas que de certa forma era o suficiente para os inquisidores.⁵⁰ A contribuição de Álvaro Gomes Bravo é bem parecida com a de sua

⁴⁹ Ver processo de Maria da Costa. ANTT – PT/TT/TSO-IC/025/05675.

⁵⁰ Ver processo de Álvaro Gomes Bravo. ANTT – PT/TT/TSO-IC/025/06919.

mulher, mas um pouco mais longa, não obstante, não seja suficiente para entender o marranismo praticado por Uriel Da costa, diz ele:

"... há cerca de dez anos de idade, eu não me lembro exatamente nem o mês ou dia, no Porto, na casa da minha sogra, Branca da Costa, "cristã-nova" que deixou Portugal, estando sozinho com Gabriel da Costa, cristão-novo, homem educado que era tesoureiro da Igreja de Cedofeita, disse Gabriel da Costa, me disse para ser judeu e não acreditar na fé de Cristo, nosso Senhor, porque não havia salvação nele, e que era somente na Lei de Moisés que eu poderia fazer a minha salvação e que para observar, eu deveria jejuar às segundas e quintas-feiras sem comer; nem beber durante todo o dia até a noite, após o aparecimento a estrela; e que eu deveria guardar o sábado sem trabalhar naquele dia e colocar uma camisa limpa; E que eu não deveria comer ou bacon ou peixes sem escamas porque era proibido pela Lei de Moisés. Para ele, Gabriel da Costa cria na mesma Lei de Moisés, e para observar praticava as ditas cerimônias. E eu, depois de ter sido bem ensinado pela pessoa mencionada - que era um homem mais velho que eu de cultura, já me afastei imediatamente da fé Católica, dizendo a pessoa mencionada que eu iria fazê-lo, e adotei imediatamente a Lei de Moisés ..."

O terceiro processo descoberto é mais interessante do que os dois primeiros, na medida que permite saber com maior riqueza de detalhes sobre a religião de Uriel da Costa que é o de Leonor de Pina, que foi presa em 11 de outubro de 1618, ela era parente distante de Branca da Costa, a mãe de Gabriel. Ao ser interrogada pelo inquisidor pela primeira vez em 22 de março de 1619, ela começou a confessar suas crenças e práticas heterodoxas de maneira minuciosa e com riqueza de detalhes. No dia 04 de abril ela foi chamada novamente ao tribunal para continuar a sua longa confissão e na ocasião disse que foi convertida ao marranismo por Gabriel da Costa.⁵¹

As declarações de Leonor Pina trazem à luz informações diferentes e originais, pois, após um tempo gasto no relato de suas práticas judaizantes, ela contou que quem fez a sua conversão ao marranismo fora Uriel da Costa, quando ainda desempenhava o cargo de tesoureiro da Igreja de Cedofeita no Porto, nesse período Branca da Costa já era viúva. Segue a descrição de Leonor de Pina:

"Gabriel da Costa entrou, e depois que tinha falado sobre outras coisas, como eu fiz um elogio a um pregador que vi pregar naquele dia em Notre-Dame-de-la-Victoire do Porto, Gabriel da Costa disse que a pregação pode ser bom, mas que ele tem que tomar de uma outra maneira: porque eu já estava em erro, e não podia fazer a minha salvação na lei dos cristãos, mas na de Moisés, naquele que eu deveria crer, e para observar, eu deveria fazer as coisas que confessei e acreditar em Deus dos céus, porque não havia outro Deus da Santíssima Trindade. Branca da Costa sustentou e me ensinou a mesma coisa. E todos os dois, a mãe e o filho, disseram que acreditavam e vivia na Lei de Moisés, e para observar, faziam as ditas cerimônias. E como

⁵¹ Ver processo de Leonor de Pina - ANTT – PT/TT/TSO-IC/025/10274 - Descoberto por Israel S. Révah.

eles disseram isso com grande insistência, respondi-lhes que se fosse bom para a minha alma, Eu o faria. E logo ao mesmo lugar e tempo, como disse-me a mãe e filho me pareceu bom para mim, e eu me afastei da nossa fé católica, e já adotei a crença na Lei de Moisés, considerando como boa e esperando a salvação de minha alma nele. E logo eu lhes digo que eu adotei doravante a crença na referida Lei de Moisés e que para observar, eu disse as ditas coisas.”

Posteriormente, em uma nova confissão, Leonor de Pina fez uma descrição mais detalhada da sua conversão ao marranismo e das cerimônias, dizendo:

"Imediatamente após Gabriel da Costa ter realizado seu ensinamento, a crença na Lei de Moisés me pareceu boa e, em seguida, refleti sobre ela em casa, e já me afirmei mais na dita crença..."Eu já vi bem e já compreendi que o relatório foi contra o que crê e ensina a Santa Madre Igreja de Roma, e ele próprio Gabriel da Costa me deu a entender nesta ocasião. Nós recomendamos o segredo todos os três (a mãe, o filho e eu) e, depois do chá, retornei à minha casa. E então, em muitas outras vezes, em momentos diferentes, até que Gabriel da Costa foi embora da Vila que tinha levado para a fazenda cobrança de receitas, nos comunicamos todos os três (Gabriel da Costa, Branca da Costa, e eu) na Lei de Moisés: eles me perguntaram se eu tinha decidido e eles me refrescaram a memória sobre as cerimônias indicadas, tanto os dois juntos, tanto cada um separadamente. E tudo isso em segredo (coisa que nós recomendamos muito), sem ser ouvido por Maria da Costa ou pela mulher do dito Gabriel da Costa que tinha casado e vivia com eles quando ocorreu algumas das nossas mais recentes entrevistas."

Somente no final é que Leonor de Pina revela uma indicação importante sobre a origem do marranismo de Gabriel da Costa, segue o relato: *"Eles não me disseram com quem eles estavam comunicando estas coisas nem quem lhes haviam ensinado; Gabriel da Costa, que foi grande latinista, disse que apenas sabia disso dos livros e da Bíblia que ele tinha lido, ou do livro da Bíblia que tinha lido, sem dizer em que momento."*

No quarto processo de Branca de Pina, presa em 1618, filha de Leonor de Pina, as informações de caráter religioso prestadas por sua mãe anteriormente, foram corroboradas. De acordo com Branca de Pina, ela tinha recebido de um tio e uma tia antes de 1605, uma primeira iniciação ao marranismo, mas sua mãe no primeiro momento se recusou a aprender tais práticas marranicas, mas a partir do momento que ela (Branca), havia se convertido ao marranismo por Gabriel/Uriel da Costa, sua mãe, Leonor Pina, não mais recusou a creça na lei de moisés e as duas pediram Comunhão no Cripto-judaísmo juntamente com todos os integrantes da Família de Uriel da Costa. Durante quase dois anos, Branca de Pina negou a prática secreta do marranismo, não seguindo o caminho de sua mãe que confessou em 13 julho de 1620, e saiu "reconciliada". Somente em 28 de Novembro de 1621 Branca de Pina, após passar durante esse tempo por vários interrogatórios insatisfatórios, inclusive com

ameaças de tortura resolveu confessar e foi “reconciliada,” como era jovem e dispunha de boa memória, contribuiu de forma significativa com detalhes das cerimônias judaizantes dela e de sua mãe e salmos que haviam recitados. Seguem alguns trechos da sua confissão no processo que se refere às celebrações e cerimônias de sua .⁵²

"Ela jejuou o grande dia que caiu no dia 10 da lua de setembro, sem comida ou bebida, exceto para a noite em que ela jantou com exceção da carne. Ela observou este feriado sem fazer qualquer trabalho ou ter qualquer conversação: recitou durante todo o dia os Salmos de David, sem Gloria ao Patri, nomeadamente, os sete salmos penitenciais, os salmos de louvor outros que começam assim...Na noite anterior, ela acendeu as luzes em uma bacia de óleo e manteve-se acesa até que se apagasse a si mesmas...O Grande Dia do Perdão...ela vestia, se pudesse, camisas e sapatos novos, ela colocou em cima da mesa uma toalha limpa. A noite anterior antes do sol, ela estava lavando. E, no mesmo Grande dia, ela usava um cilício."

Entre as descrições feitas por Leonor de Pina e sua filha Branca de Pina sobre o criptojudaísmo de Uriel da Costa nos seus respectivos processos estão: as festas (Cabanés, Purim) a liturgia (salmos de David, salmos penitenciais, salmos de louvor) os jejuns (Yom Kippur, o Jejum de Esther) além dos jejuns semanais, rito das noites de Natal e do St. John, o rito de Halla, as proibições alimentares e as práticas funerárias. Branca de Pina faz uma breve descrição de uma das celebrações ensinada por Uriel da Costa e feita por sua mãe, que diz assim: "... durante três semanas, ao mês de junho ou julho, ela não vestiu roupa limpa, ela não colocou o lençol limpo na cama exceto (uma camisa limpa no Sábado) em consideração de um massacre de judeus no campo de batalha".

De acordo com Israel S. Révah, há registro de várias outras confissões de cumplicidades heréticas contra Uriel da Costa ou contra os integrantes de sua família em quatro outros processos. Entre eles se encontra o marrano Gaspar Cardoso da Pena, que disse ter sido convertido por seu primo em segundo grau, Jácome da Costa, isto é, o irmão mais velho de Uriel, além de Francisco Rodrigues Vila Real, médico, que relatou aos inquisidores que Uriel da Costa ex tesoureiro da igreja de Cedofeita lhe tinha dito que "Deus lhe tinha dado a graça de retirar de lá." (RÉVAH, 1962, p. 55).

As doutrinas da população estão muito ligadas às circunstâncias históricas da época em que surgem. O ciclo curto de vida, a consciência da vulnerabilidade do homem diante das condições do meio mantém-se nos séculos da modernidade. Em paralelo, a sucessão de conjunturas adversas durante grande parte do século XVII explica o discurso teórico

⁵² Ver processo de Branca de Pina - ANTT – PT/TT/TSO-IC/025/ 02415 descoberto por Israel S. Révah.

populacionista, no momento em que os pensadores da população se emancipam das doutrinas da Igreja.

Do ponto de vista da historiografia I. S. Révah propõe em seguida resolver duas questões ao analisar a religião de Uriel da Costa. A primeira é que ele discorda da interpretação dada por Antônio José Saraiva de que a Inquisição era uma “fábrica de judeus” com o propósito de enriquecer e confiscar os bens, não acreditando que houvesse um marranismo de fato, a ostentação da Inquisição fazia com que os cristãos-novos lembrassem de práticas que há muito já haviam se perdido com os séculos, para ele, os rituais e as cerimônias domésticas tinham se repetido ao ponto de se tornar um costume, mas que possivelmente havia perdido seu conteúdo religioso”. A outra questão refere-se ao historiador Cecil Roth, que apesar de concordar com o marranismo de Uriel da Costa, acredita que ele fazia uma interpretação puramente bíblica e literal.

Israel Révah (1917-1973), através do estudo de diferentes processos de pessoas que tinham relação com o tema de Uriel da Costa, conseguiu fazer uma reconstrução e identificação da religião desse cristão-novo, fazendo uma observação despercebida aos outros historiadores, que diz respeito ao texto monitório, um texto extenso lançado em 18 de novembro de 1536 pelo primeiro Inquisidor Geral Português, Dom Diogo da Silva, que listava as opiniões e ações de heresias que os portugueses eram obrigados a denunciar ao Tribunal da Inquisição, o Criptojudaísmo já amplamente definido. Nesse sentido, nota também que conforme as descrições feitas por Branca de Pina e sua mãe Leonor de Pina a respeito de um período de penitências entre dois jejuns (que de acordo com o calendário religioso judaico é denominado de jejum do dia 17 do mês de Tammuz e o jejum do dia 9 de Abril), segundo esse historiador, esses dois jejuns e este período de penitência não estavam incluídos nem no Interrogatório em geral e nem na lei do monitório de 1536 (RÉVAH, 1962, p. 66).

De acordo com I. Révah, Uriel da Costa naquele período em que vivia no Porto, não praticava um judaísmo bíblico pessoal, nem também o judaísmo rabínico tradicional, mas sim, um “marranismo normal” do início do século XVII, rico de um tempo de penitência que foi herdado da tradição oral clandestina transmitida a ele. Havia pelo menos quatro anos que Da Costa já estava na prática secreta dessa religião. O autor define o "marranismo normal" como um empobrecimento do judaísmo rabínico, mas que mantinha muitos aspectos principais. Contudo, ele era completamente impossível de ser extraído inteiramente de uma leitura do antigo testamento. Desse modo, observa que no tempo em que Uriel da Costa ensinou à sua família e aos seus vizinhos o que ele chamou de "Marranismo normal" e fora

ensinamento dos cristãos-novos vindos da França ou Amsterdam que estavam iniciando alguns de seus irmãos no Porto ao verdadeiro judaísmo rabínico e trazendo para a cidade livros portugueses com orações judaicas (e não apenas os salmos) e um calendário que determinava a data certa dos feriados israelitas. A devassa inquisitorial de 1618 fez acabar com esse movimento de retorno para um judaísmo rabínico total, movimento esse que Uriel da Costa não conheceu. (RÉVAH, 1962, p.75).

Um aspecto interessante é saber quem tinha a função de ensinar o judaísmo no seio da família, para Marco Antônio Nunes, na maioria das vezes a mãe era a responsável por essa tarefa, tendo em vista que necessitava de muita confiança entre quem ensinava e quem aprendia. Contudo, aparecem relatos em que essa iniciação tenha se dado através do pai, de um tio ou uma tia, de um primo, ou, no ainda por um irmão mais velho (NUNES, 2003, pg. 59). No caso da família materna de Uriel da Costa, observamos que o marranismo deveria ser perpetuado ao Estado “potencial” pelas mulheres e Uriel da Costa tinha sido o estimulador do criptojudaísmo familiar, após a morte de seu pai que era um empecilho por ser sinceramente católico, a partir daí, seus parentes foram iniciados por sua mãe e ele, o ensino tanto ocorreu de forma direta, como também através de pessoas intermediárias o que resultou em um marranismo descendente do judaísmo rabínico muito pobre.

Para encerrar com essa questão, convém lembrar que a conversão em 1497 tinha proibido aos cristãos-novos acesso à literatura rabínica, apesar de que o Antigo Testamento, continuou sendo mantido pela igreja em seu próprio cânone bíblico, disponível para a sociedade, e nesse sentido para os cristãos que quisessem judaizar em segredo, a Torá separada da literatura talmúdica não era suficiente para conter todo o ensinamento do judaísmo rabínico. Dessa forma, o criptojudaísmo só conseguiu se manter vivo por muito tempo proveniente em parte da tradição oral de incertezas, resultando conseqüentemente em um judaísmo empobrecido. Não obstante, a eficiente repressão feita pela igreja, de fato era impossível a observância de alguns preceitos, outros foram esquecidos (RÉVAH, 1962, p. 60).

CAPÍTULO II ROTAS E CIDADES, CIDADES E ROTAS

Neste capítulo já que não dispomos de documentos que nos aponte, como foi o roteiro da viagem da expatriação de Uriel da Costa para Amsterdam, mostrando as cidades por onde passou, as dificuldades, os meios de transportes utilizados, tentaremos esmiuçar essas questões a partir da historiografia e de outros exemplos de casos similares de cristãos-novos que empreenderam fuga para o exterior, procurando esclarecer algumas questões, como por exemplo: Quem fugia? Para onde fugia? Quais os lugares mais procurados?

As rotas, sejam elas terrestres ou do mar, conduzem os movimentos dos homens implicando nas redes de aproximações de história coerente. Não existem rotas sem as paragens necessárias, um porto, um ancoradouro etc. Rotas e cidades, cidades e rotas não passam de um único e mesmo equipamento humano do espaço. O destino do mar, apenas se deve frequentemente ao triunfo de uma rota, de uma cidade à custa de outra rota, de outra cidade que pode ser levado para longe, deposto, levado de novo, até mesmo atirado para fora dos limites (BRAUDEL, 1983, pp. 310-312).

Ser cristão-novo ou judeu no decorrer dos séculos XVI e XVII implicava uma multiplicidade de condutas, podendo determinar a nacionalidade, crença e até mesmo a escolha de nomes dos indivíduos. Era uma prática usual entre os cristãos-novos adotar nomes diferentes de acordo com o lugar em que habitavam, mas também no processo de adaptação a um novo local de exílio, que culminava com frequência em criar identidades e personalidade muitas vezes totalmente novas. Assim foi o caso de Uriel da Costa, que nas fases diferentes da sua vida e nos países e distintas cidades onde viveu juntamente com seus familiares, utilizou nomes variados não somente em suas operações comerciais, mas também na sua vida privada. A sua vida continua a ser um episódio incomparável, mesmo no âmbito da experiência de um dos conversos portugueses abastados, na medida em que esclarece um período curto, mas extraordinário da história judaica.

De modo geral, comparando-os com os habitantes dos países em que se estabeleceram, eram os cristãos-novos pessoas de uma fé diferente, não eram como os seus correligionários, membros de um povo diferente, de uma cultura diferente, e de um mundo diferente. Do ponto de vista intelectual estavam no mesmo nível que os outros burgueses, vestiam-se da mesma maneira, falavam uma língua tão pura quanto eles, não tinham de modo nenhum dificuldades relativamente a questões de traquejo social, por isso, a emancipação dos cristãos-novos que retornavam à fé judaica fosse completa desde o princípio e tinham de ser aceitos como iguais.

Em muitos lugares, os cristãos-novos foram pioneiros, antes de retornar à sua antiga fé, foram aceitos em cidades protestantes de Londres, Amsterdam ou Hamburgo como estrangeiros, não se podia excluí-los simplesmente por não professarem a fé católica, mas só pelo fato de serem judeus. Contudo, a partir do momento em que foi autorizada a fundação de uma colônia judaica, não se podiam também excluir outros grupos como os alemães ou os polacos. Consequentemente foi autorizado também o estabelecimento dos judeus ashkenazitas⁵³ na Holanda, Hamburgo e na Inglaterra. Os cristãos-novos aristocráticos foram assim os pioneiros do estabelecimento judaico na metade do mundo civilizado.

Desse modo, tem-se em um primeiro momento a migração direta, (que são as que se fizeram sem as suspeitas do governo) mas, quando o governo passou a desconfiar dessas migrações, agora não era mais possível a realização das mesmas. A partir de então, a migração passou a ser feita de forma indireta, de modo, que os cristãos-novos só obtinham autorização para deixar o país em direção oposta ao destino que desejavam, que era geralmente para Flandres, chegando lá, continuavam o caminho por terra, atravessando os Alpes, para a Turquia, seu último objetivo, outras vezes iam pelo caminho da Itália. Como medida preventiva de minimizar os riscos e perigos, com o passar dos anos foi montada uma organização regular para facilitar esse tipo de migração. Então, quando os barcos faziam suas paradas em algum porto inglês, com destino à região de Flandres, alguns informantes também conhecidos como agentes que estavam ali e adiante do itinerário, avisavam se era seguro continuar a viagem ou não. Uma forma de realizar a comunicação entre eles era através da escrita de cartas que circulavam e davam instruções detalhadas quanto à viagem, orientando quais caminhos e estradas deviam usar, quais hospedagens deveriam escolher e ainda onde os refugiados poderiam procurar ajuda caso necessário. (ROTH, 2001, p.138).

Posteriormente, fora descoberto o segredo dessa migração indireta e as viagens começaram a se tornar mais perigosas, muitas vezes os cortejos de viajantes eram periodicamente presos e vindo a sofrer maus tratos no caminho. Principalmente depois da implantação da inquisição em Portugal, os cristãos-novos foram acusados de levar consigo não apenas as pessoas, família e amigos, mas também suas fortunas, munições de guerra e técnica de fazer as armas com o intuito de ajudar o inimigo da cristandade. (ROTH, 2001, p.138).

Em 1610, quando foi revogado o direito de migração em Portugal, ficando terminantemente proibida a saída dos cristãos-novos desse país, e durante uma grande parte

⁵³ Judeu originário da Europa Oriental

desse período a coroa portuguesa, criou formas de dificultar essa prática clandestina. Uma das formas de evitar essa evasão foi a criação de uma disposição que proibia a compra de terras ou letras de câmbio aos cristãos-novos de modo que, para fugir, teriam que sacrificar grande parte de seus bens. Mas é claro que alguns conseguiam burlar essa proibição, porque os portos e as fronteiras não estavam guardados tão ostensivamente que se pudesse impedir a fuga daqueles que tentassem fugir sem que levassem consigo seus bens. Outra questão é que se poderia conseguir a autorização para viajar alegando várias causas, uma delas seria a necessidade de realizar comércio ou negócios pessoais no estrangeiro, ou ainda, a alegação mais característica fosse o desejo de peregrinação, e nesse sentido, tem-se notícia de vários casos de pessoas que deixaram o País para uma piedosa viagem a Roma e se tornaram líderes da sinagoga em qualquer lugar fora do reino. Desde o final do século XIV os portos do mediterrâneo, ao longo da costa do norte da África, já tinham ficados cheios de marranos que haviam fugido da Espanha com o intuito de retornar ao judaísmo. (ROTH, 2001, p.137).

2.1 Emigração Clandestina

Logo depois da conversão forçada dos judeus portugueses, em 1497, e principalmente após a instalação da Inquisição do Tribunal do Santo Ofício em 1536, restaram para os cristãos-novos apenas duas opções, ou aceitavam sinceramente a fé católica integrando-se por completo à sociedade local em sua grande maioria cristã, ou fingir aceitar a fé católica e manter-se fiel à sua antiga fé judaica e continuar judaizando em segredo. Para os que não se sujeitavam à assimilação, havia ainda uma terceira opção, mas somente como último recurso, que era a fuga de Portugal para o exterior onde o judaísmo fosse tolerado, como Veneza, França, ou que tivesse permissão como no Marrocos, Esmirna e Amsterdam, e essa era a decisão mais perigosa.

Pretendemos fazer uma caracterização dessa corrente migratória, mas que deve ser entendida com algumas reservas na medida em que esse tipo de migração por sua própria essência é desprovida muitas vezes de dados oficiais como por exemplo, a imprecisão dos fatos e dos indicadores estatísticos. Essa tarefa é bastante dificultada pela falta de registro tanto dos partidos como também pela diferença dos dados oficiais portugueses comparados com os de organismos estrangeiros, ainda com tamanha dificuldade vamos deitar o olhar sobre alguns aspectos conhecidos desse movimento.

A perseguição e discriminação por parte da Inquisição fizeram com que os cristãos-novos fugissem ou pedissem permissão para sair do país, os destinos preferidos eram: A Espanha, que tinha uma vigilância menos severa, outros preferiam se abrigar no norte da

Europa, na Inglaterra, na Holanda e outros optavam pela Itália. No arquivo nacional da Torre do Tombo constam muitos pedidos de licença de saída de cristãos-novos portugueses. Em 1618 temendo a perseguição, o mercador portuense Simão Pereira, conseguiu autorização para se mudar para Madrid com toda sua família. O seu pai, Diogo Pereira, conseguiu a mesma autorização, mas não chegou a utilizar porque morreu antes da partida. Em 1626, com o Duque de Olivares, ficou mais fácil conseguir as tais licenças, nesse mesmo ano Manuel Pinto fixou-se em Castela⁵⁴ e um ano depois Duarte Dias Henrique, Manuel Dias Henrique e Garcia Vaz emigraram legalmente para o mesmo reino.⁵⁵

A pesquisa de Marco Antunes Nunes traz informações importantes a respeito desse tema quando mostra que havia a existência de uma rede que facilitava e auxiliava, em troca de uma boa quantia, a fuga de cristãos-novos de Portugal, segundo o autor essa “empresa” contava com a participação de integrantes estrangeiros que compreendia tanto pessoas que moravam em Lisboa e adjacência quanto os mestres de navios. Citando o trabalho de Ana Cannas da Cunha, observa que até por volta de 1530, a saída de cristãos-novos para a Índia foi pouco expressiva, e geralmente motivada por questões mais de ordem econômica. Por exemplo, aproveitar as oportunidades que o comércio oferecia; ou então, no cargo de funções no aparelho administrativo do Estado da Índia; ainda nas áreas do artesanato, de financistas e empréstimo de dinheiro e na função de cargos eclesiásticos (NUNES, 2003, p. 73).

No último terço do século XVI, cerca de pelo menos 170 cristãos-novos originários da cidade do Porto foram pegos pelo Tribunal do Santo Ofício. Entre 1602 e 1618, a perseguição estava mais branda, mas como nós já vimos, a partir de 1618 mais de 140 marranos do Porto foram encarcerados. Entre as estatísticas de condenados há centenas de judaizantes que fugiram do Porto a tempo, a exemplo de Uriel e sua família. Dizem que um dos cristãos-novos presos em 1618 poderia declarar ao seu companheiro de cela, que foi repeti-lo à Inquisição: "A maioria dos cristãos-novos do Porto observa a Lei do Senhor." (RÉVAH, 1962, p. 73).

2.2 Dificuldades e Riscos das Fugas

Nos primeiros tempos a emigração ocorreu de maneira menos ativa principalmente para os países da África, Itália e para a Turquia, nesses lugares já se encontravam numerosos “da nação.” Os que ficavam aqui ainda no país juntamente com os que já estavam fora, se uniam para lhes facilitar a fuga e toda a operação. Mas, é claro que não era tão fácil assim, na

⁵⁴ ANTT, L. 10 de Privilégios de Filipe III, fl. 129.

⁵⁵ ANTT, idem, fl. 182.

medida em que havia a proibição dos câmbios, além da proibição de eles levarem consigo seus bens. No entanto, não era suficiente para impedi-los do seu objetivo, pois muitos conseguiam driblar a vigilância das autoridades e conseguiam enviar para outras partes e países grandes quantias (D'AZEVEDO, 1922, pp. 29).

Para a realização dessas fugas com êxito, os cristãos-novos criaram uma organização para a facilitação da expatriação dos seus correligionários de várias partes do reino, de acordo com o denunciante João Cansuel, os cristãos-novos adquiriram uma quinta da banda do além e colocaram em nome de um homem chamado Fernão Farto que tinha parte de cristão-novo, e este tinha um benefício da igreja de São Jorge, mas, corria fama pública que Fernão Farto abrigava neste local muita gente da nação para depois ao anoitecer via barcos enviar para o exterior. De acordo com o autor, o denunciante nada mais contribui com informações suficientes para desvendar como foi adquirida e quem foram os responsáveis pela compra dessa quinta. As pessoas que iam para essa quinta levavam também suas fazendas, onde à noite se poderia tirar sem pagar impostos. (NUNES, 2003, p. 74).

Em 1590, um grande grupo português formado por indivíduos da família de Gaspar Lopes Homem que compreendia os seguintes membros: Manuel Lopes Homem, sua irmã Maria Nunes, jovem de rara beleza, e um tio de nome Miguel Lopes. Talvez pela dificuldade de se escaparem todos conjuntamente, o resto da família ficou para fugir depois. Em viagem para o mar do Norte, o navio espanhol ou português foi aprisionado por um cruzeiro britânico que levou os passageiros para a Inglaterra. Esse fato de não terem sido os primeiros imigrantes fez com que outros tantos inquietos seguissem o mesmo exemplo, fazendo com que anos após anos novas famílias conseguissem driblar a vigilância das autoridades e se estabelecer em outras partes como Nova Zelândia, Middleburgo etc. Os que chegavam em Amsterdam poderiam ter uma vida tranquila na medida que aparentemente se passavam por cristãos e ao mesmo tempo em que praticavam sua fé judaica. Por volta de 1595 já existia uma grande quantidade tanto que quando faziam suas reuniões acabou chamando atenção das autoridades que logo trataram de investigar se se tratava de assembleias de adeptos da igreja romana, assim que descobriram que se tratava de judeus, foram deixados em paz. Nesse sentido, mesmo sem reconhecimento ou regulamentação, a liberdade para a formação de uma comunidade religiosa foi oficialmente concedida. Esse fato fez com que D'Azevedo dissesse que “em pouco tempo a Holanda ia ser a terra de eleição dos foragidos da península” (D'AZEVEDO, 1922, pp. 123-124).

Durante o início do século XVII continuaram ocorrendo muitos casos de fugas de todo o reino de Portugal, com destino dos mais diferentes possíveis. Esse autor cita como exemplo

o caso do holandês João Cansuel em junho de 1616 que denunciou na presença dos inquisidores, dois carregadores das naus, por facilitar e auxiliar na fuga de algumas pessoas que fogem deste reino para o exterior porque elas temiam ser encarceradas pelo Tribunal do Santo Ofício. É importante notar a despeito dessa denúncia, que ambos os carregadores eram responsáveis por intermediar o negócio, haja vista, que eram eles quem “falavam com os mestres dos navios, e os fretavam e lhes faziam muitas vantagens.” Acrescentou ainda que essas fugas deveriam ser muito bem pagas, considerando que os riscos se fossem pegos eram compartilhados por todos os envolvidos (NUNES, 2003, p. 73).

Os cristãos-novos que permaneciam em Portugal por não querer fugir ou por outros motivos não paravam de lutar para mudar aquela condição contestando em Roma para transformar a situação melhorando sua condição de vida. Após mais de vinte anos de instituída a inquisição por Clemente VII, em junho de 1568 entrara em vigor a cláusula dos confiscos dos bens dos judeus, causando grande angústia geral. Isso se dava pelo fato de que se para alguns temiam ver o seu cabedal subtraído ou diminuído no caso de virem a sofrer algum processo, enquanto que para outros que já não possuíam muitos recursos, corriam o risco de passarem de pouco a nada, isto é, viver na miséria. (D’AZEVEDO, 1922, p.31).

Com a denúncia feita por Manuel Pires foi possível conhecer quanto custava aproximadamente uma fuga de cristãos-novos para o exterior no século XVII. Segundo Manuel Pires que disse ter combinado com seu sogro, Adrião Duarte para que se aprontasse para na noite seguinte ir buscar uns homes que estavam na “banda do além” (lugar chamado Forno de Tijolo, vizinho à Almada) para levá-los à embarcar em um navio que iria partir para Itália, ou para o Norte da Europa.⁵⁶ Dessa região, da qual falou o Manuel Pires, saíram cinco ou seis pessoas direto para o navio que as transportaram para fora do Reino. A quantia paga na época foi correspondente a “cento e sessenta mil réis”, que deveria ser dividido entre todos os envolvidos que contribuíram para a fuga, com exceção do denunciante. Seus amigos receberam em média dezessete mil réis, mas ele não recebeu nada, porque era da mesma família e fez pela confiança e por morar na mesma casa.⁵⁷

Pelo que podemos perceber na denúncia, não era tão barato para quem quisesse fugir, conseqüentemente era preciso ser provido de recursos, mesmo porque os valores poderiam sofrer variação a depender do número de pessoas e de quem transportava, sem contar que era preciso mais de uma pessoa envolvida. Sabe-se também que duas outras pessoas que fugiram para a Holanda, pagaram uma quantia de cem mil réis, e um outro grupo com o número de

⁵⁶ AN/TT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor 36, Livro 235, fol. 296v.

⁵⁷ Ibid., fol. 297v

12 pessoas desembolsou um valor total de cento e oitenta mil réis, com destino a Livorno (Itália) e Holanda (mencionada muitas vezes como “partes do Norte”).

Para D. Henrique, perseguidor incansável do grupo por mais de quarenta anos, a pena de confisco dos bens era o que mais sortia efeito junto aos judeus heréticos, na medida em que consequentemente freava a prática da fé judaica e por ser essa a pena que eles mais temiam. Em 1613, o inquisidor geral D. Pedro de Castilho fez outro e posteriormente o terceiro mais precisamente em 1640, o conteúdo desses conservavam as regras dos anteriores, esclareciam algumas e consolidavam práticas introduzidas pelo uso etc. (D’AZEVEDO, 1922, p. 139).

Muitos escolheram o caminho mais arriscado e empreenderam fuga, esse era o último recurso em período de repressão mais intensa, mas era preferível correr todos os riscos se fossem capturados do que ficar trancafiado nos cárceres da inquisição ou ter que sair condenado no auto-de-fé.⁵⁸ Em 1611, por exemplo, o mercador Luís Lopes tentou fugir para a Itália sem autorização prévia e teve seus bens sequestrados pelo governador do Porto. Anos depois, mas, especificamente em 1618 diferentemente de Luís Lopes, sete casais conseguiram obter êxito em sua fuga para o exterior, no entanto, em 1622 tiveram seus bens confiscados (575).

Os que não tinham condições físicas a empreitada de uma fuga ou aqueles que eram desprovidos de recursos para uma longa viagem preferiam Castela para se instalar devido à proximidade com Portugal. Com o número crescente de imigrantes, o governo local mandou colocar obstáculos na fronteira com o intuito de que fossem pegos os cristãos-novos que tentavam passar para o exterior e levassem consigo o produto de seus bens vendidos, em dinheiro, ouro ou prata, o que não era permitido por lei. Outra medida foi restringir a saída por determinados pontos das raias seca e marítima, pois apertando a vigilância dificultaria o contrabando, além disso, se intensificou a fiscalização substituindo os guardas cristãos-novos que trabalhavam nas alfândegas por outros de insuspeita ascendência. (D’AZEVEDO, 1922, pg. 204).

Sobre essa questão dos riscos e perigos afirma Braudel, essas partidas por mar não deixam evidentemente de ter seus perigos: roubar as bagagens, vender as pessoas, a tentação é grande para o mestre do navio. Em 1540, um capitão de barco ragusano pilha os seus passageiros, judeus que fogem de Nápoles, e abandona-os em Marselha, onde o rei da França, Francisco I, tem piedade deles e os manda nos seus próprios barcos para o Levante. Em 1558,

⁵⁸ Sentenças do Tribunal do Santo Ofício lidas e executadas em cerimônias mais ou menos públicas.

judeus fugitivos de Pesaro chegam a Ragusa, depois navegam para a rebelião, a tripulação talvez ragusana apodera-se deles e vende-os na Púglia como escravos. Em 1583, marinheiros, dessa vez, gregos massacram 52 dos seus 53 passageiros judeus. Sempre à procura de cidades onde os seus pés poderiam encontrar repouso, os judeus estão finalmente e forçosamente por todos os lados. (BRAUDEL, 1983, p. 175).

2.3 A Dispersão Sefardita na Europa

No início da emigração, os destinos escolhidos foram a África, Itália e Turquia, principalmente em Marrocos, Nápoles, Toscana, Veneza, Bolonha, Florença. Entre os que se refugiaram em Veneza, o exemplo de nome mais conhecido é o do mais notável hebreu originário de Lisboa, Isaac Abravanel, que depois de passar alguns anos em Nápoles, morreu em Veneza em 1508. Em Ferrara, um dos nomes mais conhecidos é o de Samuel Usque, natural de Lisboa, autor da “*Consolação às Tribulações de Israel*,” o único notável no idioma português. Outro nome não menos conhecido foi o do neto de Isaac de Aboab, Manuel Aboab, doutor ilustre que escreveu a obra em Castelhana, “*Nomologia*” publicada em 1629 um ano depois de sua morte e de quem falaremos mais em outro capítulo, que em 1492 foi juntamente com as trinta famílias israelitas por acordo de D. João II viver em Portugal, entre outros menos célebres. Outros preferiram o Sul da França, estabelecendo-se em Bayonna, Biarritz, S. João de Luz, outros foram para mais distante chegando até Bordéus. Os caminhos podiam ser da seguinte maneira: para chegar até a França, uns passavam pela Espanha, outros seguiam o caminho direto pelo mar. (D’AZEVEDO, 1922, p. 372).

A difusão dos refugiados de Portugal foi muito maior e mais importante, na medida em que muitas vezes eles não desejavam fugir para um país de religião cristã, onde só pudessem praticar a sua religião com as limitações que já conheciam. No primeiro momento partiram para os países muçulmanos do litoral mediterrânico. Outros tantos foram para o norte da África, na Turquia um grande número chegou a formar suas comunidades independentes em várias cidades. (ROTH, 2001, p.137). Encontravam-se diversos deles em espaços mais longínquos e remotos como na Índia, África, e no Brasil, que naquele período não pode ser entendido fora dos quadros do império colonial português do tempo da União Ibérica. (VAINFAS, 1997, p.32). Mas é óbvio que a maioria dos que procuravam refugiar-se em países sob o domínio português devia ter vivido por um tempo como cristãos professos para disfarçar sua fé judaica, dada a devida circunstância em que foram obrigados a se converterem, ser expulsos ou fugir de Portugal, como é o caso do Brasil.

línguas, sua principal obra foi “*O conciliador*” onde nela tenta colocar em acordo o ponto de vista cristão com as opiniões judaicas.

Outra família hebraica e proeminente é a de Isaac Ben-Matias Aboab da Fonseca, nascido em Castro Daíre ou S. João de Luz, chegou em Amsterdam com sete anos e lá também morreu em 1693. Traduziu do espanhol para o hebraico, a obra cabalística “Porta do Céu” de Abraham Cohen de Herrera (1564-1635/1639). E por fim, Uriel da Costa que trataremos nesse terceiro capítulo e que travou uma luta religiosa com duração de mais de vinte anos, desde que abandonou o cristianismo fugindo do Porto de sua terra natal, para se tornar um judeu novo em Amsterdam. Sua principal obra foi, Exame das Tradições Phariseas conferidas com a lei escrita, por Uriel jurista Hebreu.

Para Lúcio D’Azevedo, a imigração da Península Ibérica, que foi se refugiar na Holanda, se diferenciava no aspecto econômico e intelectual da gente hebraica proveniente da Alemanha, enquanto a segunda era desprovida de recursos, “ignorante e sórdida,” a primeira tinha posição social definida; a maioria tinha um pecúlio modesto; alguns eram ricos, onde a medicina e a advocacia eram profissões caras ao judaísmo com graduados das universidades de Valladolid, Salamanca e Coimbra, o que caracterizava o nível de inteligência e status abrilhantando a colônia luso-hispânica da Holanda no século XVII (D’AZEVEDO, 1922, pp. 401-402).

Braudel reconhece os judeus como uma civilização que, não obstante, observa um caráter particular em relação às outras, como por exemplo, não está enraizada ou mal enraizada, que escapa a imperativos geográficos estáveis, aparecendo dispersa, espalhada, como finas gotinhas de azeite sobre as águas profundas de outras civilizações e nunca confundidas, ainda que sempre dependentes delas. No entanto, resiste, aceita, recusa, tem todos os traços que compõem as demais civilizações. Mesmo em regiões separadas a presença judia se dava a partir das unidades elementares ligadas entre si pelo ensino, pelas crenças, pelas incessantes viagens dos mercadores, dos rabinos, pela troca ininterrupta de cartas comerciais, de amizade ou de família e finalmente pelos livros. A imprensa, que para além de ter servido às suas querelas, serviu aos judeus como elemento de união. (BRAUDEL, 1983, pp. 166-167).

Na Alemanha, a principal colônia dos judeus luso-hispânicos foi Hamburgo, convém anotar que mesmo antes da imigração para a Holanda, muitos já teriam feito o percurso diretamente para lá ou que passaram de Flandres, no ano de 1612 era de acordo com o censo um número de 125. Do mesmo modo que na França e Holanda eles viviam em princípio sendo cristãos, desde 1609 batizavam seus filhos e eram enterrados entre os católicos,

somente a partir de 1627 passariam a ter cemitério próprio em Aitona, com a tolerância das autoridades locais podiam realizar suas reuniões para os seus atos cultuais. Nesse período, também foi fundado o Banco de Hamburgo, onde tinham interesses muitos nomes portugueses a saber: Alvares, Azevedo, Brandão, Cardoso, Costa, Gomes, Nuno, Rodrigues da Paz, Saraiva e outros tantos, sem dúvida alguma, judeus.

No que diz respeito às suas atividades, em geral eram comerciantes, no ramo da farinha, açúcar e tabaco, outros desempenham as funções de corretores, ourives, lapidários, padeiros, manipuladores de tabaco, além de médicos e armadores de navios. O comércio da Península com produtos do gênero ultramarino fora trazido por eles para Hamburgo, a quem os judeus portugueses denominaram de a “*pequena Jerusalém do exílio*” pois a grande seria Amsterdam. (D’AZEVEDO, 1922, pp. 407- 409). Na Baviera, de acordo com a tradição, penetraram alguns judeus por Gênova.

De acordo com a interpretação de Braudel, os judeus formaram a primeira rede mercantil do mundo, porque estavam em todo o lado: nas zonas mortas ou subdesenvolvidas, onde desempenham as funções de artesão, lojista ou do prestamista, e nas cidades essenciais onde participam da prosperidade e dos bons negócios. Por vezes em número reduzido com em Veneza, 1424 pessoas em 1587; em Hamburgo, no início do século XVII esse número girava em torno não mais que uma centena; duas mil no máximo em Amsterdam, quatrocentas na Antuérpia em 1570. (BRAUDEL, 1983, p. 179).

Na Alemanha também houve hebreus que se destacaram nas letras e nas ciências, como Rodrigo de Castro, nascido em Lisboa em meados do século XVI, estudou em Coimbra e Salamanca, se formou em medicina e filosofia respectivamente, chegou em Hamburgo em 1594 com esposa e filhos, encontrando lá o doutor Henrique Rodrigues que foi um dos primeiros que chegaram àquela terra, escreveu sobre a ciência médica em latim e português, onde tinha reputação de sábio.

A Inglaterra não contava com tantos homens de letras e da ciência, ao contrário da Holanda, lá o que predominava era o homem de negócios, desse modo, esse país recebia em sua maioria judeus negociantes. O nome de cristãos-novos na Inglaterra cresceu no tempo de Cromwell, onde se verificou cerca de duzentos em 1655, que se reuniam em uma casa particular para o culto judaico, eram bem aceitos pelo governo e pelo povo que preferiam eles aos papistas.

É frequente na historiografia que trata do tema judaico a afirmativa de que os judeus que saíram de Portugal nos governos reais de D. Manuel e D. João III foram os principais responsáveis por enriquecer os Países Baixos por causa das grandes somas de valores que

levavam de sua pátria, uns até insistem que a prosperidade da incipiente república se deve a esse fato da imigração, essa proposição também é partilhada por muitos judeus e seus defensores. Quem discorda dessa opinião é Lúcio D'Azevedo, que afirma que as praças de Flandres e Holanda já viviam uma situação de florescência anteriormente à expulsão dos judeus da Península Ibérica. Nesse sentido, coloca o autor, “estará em harmonia com a realidade dizer-se que os judeus escolheram para refúgio a Holanda por ser país opulento do que sustentar que deles essa opulência proveio.” (D’AZEVEDO, 1922, pp. 28-29).

De 1598 em diante surgem na Holanda as principais companhias de comércio, posteriormente vão se fundir e unificar com a das Índias. Em 1621 cria-se a companhia ocidental, em 1609 é fundado o Banco de Amsterdam, esse se constituiu durante muitos anos como a mais importante instituição financeira da Europa. Já em 1619 foi criado também o Banco de Hamburgo, tanto nesses dois bancos como nas duas companhias holandesas encontram-se judeus interessados, muito embora não haja comprovação notável dos mesmos nessas instituições. Em 1609, a Holanda possuía três milhões e meio de habitantes, o mesmo número que a Inglaterra, no entanto, era mais rica. Sua frota comercial era composta de três mil embarcações e cem mil marinheiros, oitocentos cascos estavam empregados na pesca do arenque e mil no tráfico do mar do Norte. A companhia das Índias possuía quarenta e uma naus (D’AZEVEDO, 1922, p. 30).

Tão importante quanto as rotas e cidades para a fuga dos cristãos-novos foram os portos, limite entre dois mundos, o terrestre e o aquático. Os portos são locais de encontros de comerciantes, viajantes e trabalhadores que trocam importantes experiências através da comunicação e das relações econômicas. Nesse sentido, cabe aqui falarmos especificamente mesmo que de maneira breve do Porto de Viana da Foz do Lima (atual Viana do Castelo), porque foi desse porto que Uriel da Costa empreendeu fuga juntamente com sua família para Amsterdam.

De acordo com Manuel Antônio Fernandes Moreira, pesquisador da história desse referido porto, o período compreendido entre os séculos XV e XVII foi a fase que alcançou seu apogeu. Já falamos como a região do Entre Douro e Minho foi proeminente nas atividades de negociar mercadorias, isto é, comprar, vender e embarcar. Essas atividades estavam também presentes no porto de Viana, vila que está entre as mais notáveis do reino de Portugal, localizada nas proximidades da Galiza e dos seus portos, comportando várias feiras internacionais no trato do comércio e mercadorias, região de gente abastada e muito nobre. Por fim, é importante anotar que a cidade do Porto e Viana da Foz do Lima se constituíram

também como principais pólos de saída de emigrantes para o Atlântico Sul (AMÂNDIO, 2006, pp. 136-137).

Talvez alguém pergunte qual a razão pela qual Uriel da Costa morando na cidade do Porto, entreposto comercial, entrada e saída de grandes embarcações de mercadorias e pessoas para o Atlântico e o mediterrâneo, preferiu deslocar-se para Viana da Foz do Lima para fugir com sua família com destino a Holanda. De acordo com a historiografia era comum quando os cristãos-novos desejavam expatriar-se para o estrangeiro, era recomendado que saíssem da cidade onde residiam e fossem para cidade vizinha ou nas proximidades de um porto de forma que não fossem reconhecidos ou identificados facilmente pelo Santo Ofício ou fossem denunciados pelos fiscais da inquisição.

Por fim, apesar de ser muito insuficiente o material histórico acerca dos trajetos e rotas de fuga escolhidos pelos cristãos-novos, principalmente aqueles que exerciam profissões liberais, convém acrescentar que entre as principais razões pelas quais esses cristãos-novos portugueses fugiram de sua pátria por volta de 1614, destacam-se quatro: em primeiro lugar, como já foi exposto, as perseguições inquisitoriais; em segundo lugar, havia médicos e cirurgiões perseguidos por participarem em atentados e assassinatos, isto é, tentativas fracassadas de atirar com armas de fogo e que muitas vezes ocasionavam lesões físicas em cristãos; em terceiro, por dificuldades econômicas e por fim, as pestes e epidemias que atingiram boa parte da população lusitana no século XVII.⁵⁹

⁵⁹ A Lista de 1614 - ANTT, maço 7, Mss. 2578-2644.

CAPÍTULO III A PRIMEIRA PASSAGEM DE URIEL DA COSTA POR AMSTERDAM, NO SÉCULO XVII

A Holanda, além de apresentar-se como uma alternativa bastante promissora no aspecto econômico, também no aspecto religioso apontava como refúgio para muitos perseguidos por praticar sua fé judaica em outras regiões onde o Santo Ofício atuava, principalmente a partir de 1609, quando foi firmado acordo para suspensão da guerra entre a Espanha e a República Holandesa, começou a assumir um papel preponderante no comércio internacional, quando os mercadores da diáspora sefardita ocidental escolheram Amsterdam, atraídos pela relativa tolerância religiosa proporcionada pelo holandeses e como centro principal de suas atividades, fundamentalmente para o tráfico com a Península Ibérica e o nordeste brasileiro. (KAPLAN, 1996, p.12).

Fundada em 27 de outubro de 1275, Amsterdam - o "Dam" do nome - deriva de uma represa no rio Amstel, que corta a cidade, tinha uma vocação para o comércio que se manifestou desde cedo, e o motivo para isso foi bastante prático. "*Os Países Baixos como um todo, não têm recursos naturais importantes. A terra é muito pantanosa para se cultivarem grãos e o clima não é excepcional*", afirma Kees Zandvliet, professor de História da

Universidade de Amsterdam e chefe de pesquisas, exposições e educação do Museu de Amsterdam⁶⁰. Além disso, a cidade está localizada em uma estrutura de delta, que facilita a circulação de navios, num ponto privilegiado da Europa, no Mar Báltico e próximo a países como França, Inglaterra e Alemanha. Quando crescia, uma nova faixa de terra era adicionada à sua área e acrescentava-se também uma de água, em forma de canal.

Desde 1585 já contava com 30 mil habitantes e um século depois o número chegava aos 200 mil. Ao redor da muralha que cercava a cidade, estabeleciam-se os subúrbios. Apesar de ser uma cidade rica, era necessário planejar o espaço urbano por uma questão de sobrevivência. O modelo de canais dispostos em semicírculo concêntricos foi na verdade, uma solução óbvia para uma cidade que se formou à beira d'água e sempre se viu às voltas com soluções para conviver e prosperar nessa condição. De acordo com o jornalista e especialista em planejamento urbano Fred Feddes em “A Millennium of Amsterdam,” “a água não foi nem uma escolha nem uma virtude para os moradores. Ela estava lá desde o começo”.

Em 1610, um projeto inicial foi encomendado pelo Conselho da cidade a Hendrick Jacobsz Staets. Como seus desenhos originais desapareceram, não se sabe se a ideia da estrutura em semicírculo foi dele. O que se sabe é que Maurício de Nassau (o mesmo personagem da invasão holandesa em Pernambuco) foi consultado. Hoje, os historiadores acreditam que a expansão se deu em etapas, e os canais paralelos e concêntricos Herengracht - em português – (“Canal dos Senhores”), Keizersgracht (“Canal do Imperador”) e Prinsengracht (“Canal do Príncipe”), de 1613, foram seu ponto alto. Em 1620 eles foram prolongados até o Rio Amstel e deram o formato atual da cidade. Governada por Calvinistas, Amsterdam tinha como sistema político republicano de Cidade-Estado, que como diz Zandvliet: *“De manhã, eles faziam negócios e, à tarde, se reuniam na prefeitura para decidir o que era melhor para Amsterdam”*.⁶¹

De acordo com a historiografia que trata do tema, já é conhecido que Uriel da Costa e seus familiares chegaram para viver em Amsterdam, desde os primórdios da fundação da comunidade portuguesa em 1602, haja vista, que o santo ofício havia perseguido seus parentes em Portugal (Porto) provavelmente por esse mesmo motivo, isto é, medo, insegurança de que algo lhe acontecesse ou até mesmo aos seus familiares, tenha ele conseguido o cargo de tesoureiro da colegiada da Sé de Cedofeita no Porto entre 1603-1604, para se amparar e ficar livre de qualquer suspeita, como já falamos no capítulo anterior.

⁶⁰ Site do museu de Amsterdam

⁶¹ Tudo o que precede é um sumário do jornalista e especialista em planejamento urbano Fred Feddes em “A Millennium of Amsterdam,” Toth, 2012.

Marcella Delle Donne, citando alguns estudiosos como, Pirenne e Max Weber, aborda que estes entendem a classe burguesa, como artífice e protagonista da formação da cidade e do sistema capitalista. Primeiramente, *Pirenne* e depois *Weber*, consideram como fator dinâmico do processo de formação da cidade e elemento propulsor do desenvolvimento urbano, o fator econômico. O primeiro descreve o nascimento da cidade moderna por obra da classe mercantil, de acordo com ele, “*em nenhum tipo de civilização a vida citadina se desenvolveu independente do comércio e da indústria, não houve nunca nenhuma exceção a esta regra, quer nos tempos antigos quer na época moderna.*” Ao passo que para o segundo, em sua teoria da comunidade urbana, com o propósito de explicar o agir social de uma forma causal no seu curso e nos seus efeitos, demonstra que a estreita correlação entre as instituições urbanas não permite isolar criticamente uma e construir sobre ela, uma teoria da cidade e que todo o conjunto das instituições e o papel específico que elas desempenham no devir da comunidade urbana são igualmente indispensáveis para a compreensão do agir social. Weber, interessando-se pela organização espacial e organização social das cidades, determina três dimensões: densidade-heterogeneidade, função econômica, função político-administrativa. (DONNE, 1979, p. 19).

No que diz respeito à transição da cidade medieval para a moderna, comenta Maria Spósito, que a aliança do rei com a burguesia comercial permitiu a formação dos Estados nacionais absolutistas e a ação política dessa aliança desenvolveu-se em duas frentes: primeiro, em termos de território europeu houve um grande reforço do processo de urbanização decorrido do fim do monopólio feudal sobre a produção alimentar, nesse sentido, a ordem capitalista ao sobrepôr a ordem feudal e transformou a terra em mercadoria obrigando a aristocracia sem capital acumulado a arrendar ou vender parcelas de suas terras; segundo, a necessidade de ampliar as condições para o desenvolvimento do capitalismo impulsionou o empreendimento de grandes navegações marítimas promovendo a expansão colonial e a criação de novos monopólios comerciais.

Desse modo a cidade mercantil era também o espaço de dominação e gestão do modo de produção, exercício de poder e fornecedor de serviços, tanto quanto à cidade antiga, no entanto, se diferenciava delas por seu caráter produtivo, isto é, por passar a ser, de forma mais marcante, o lugar da produção de mercadorias (SPÓSITO, 1989, p. 38-40). De acordo com *Peter Burke*, a elite de Amsterdam investia em casas, terras, navios, ações e títulos, os investimentos em casas tinham muita segurança e pouco lucro, chegando ao rendimento de apenas três por cento ao ano, por volta de 1622, da mesma forma, ocorria com os investimentos em terras, todavia, mais da metade da elite de Amsterdam esteve envolvida

com o comércio e um terço com as Companhias das Índias Orientais e Ocidentais (BURKE, 1991, pp. 81-84).

No entendimento de *Ana Fani*, a cidade é, antes de tudo, trabalho objetivado, materializado que aparece através da relação entre o “construído” (casas, ruas, avenidas, estradas, edificações, praças) e o “não construído” (a natureza) de um lado, e do movimento do outro, no que diz respeito ao deslocamento de homens e mercadorias. A paisagem traz as marcas de momentos históricos diferentes produzidos pela articulação entre o novo e o velho e o acesso à cidade é mediado por mecanismos de mercado assentados na propriedade privada da terra. (CARLOS, 1997, p. 50).

No aspecto sociológico, os judeus portugueses que se dedicavam profissionalmente à área dos negócios são chamados “homens da nação”, “gente da nação,” ou “homens de negócio”. De acordo com Halévy, a “*diáspora marrana funcionava como network ou aldeia global*.” No que diz respeito às relações de modo geral, os membros e suas comunidades se relacionavam exclusivamente com portugueses, tanto no aspecto familiar e sobretudo no econômico. Orgulhavam-se da sua origem ibérica e evitavam contatos com os judeus ashkenazitas, também conhecidos como tudescos. (HALÉVY, 2000, pp.186-187).

A tabela a seguir mostra a população judaica em Amsterdam entre 1610 e 1670.

Ano	Sefarditas	Asquenazitas	Total
1610	350	0	350
1630	900	60	960
1650	1.400	1.000	2.400
1675	2.230	1.830	4.060
1700	3.000	3.200	6.200

Tabela 1: População judaica em Amsterdam (1610-1670)⁶²

⁶² Israel, Jonathan. “The Republica of the United Netherlands until about 1750”, in Blom, J. C. H., Fuks-Mansfeld, J. C. H. & Schöffer, I. (ed.), *The History of the Jews in the Netherlands* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002, p. 100).

Quanto ao estilo de vida dos Amsterdameses, não possuíam um estilo tradicional consciente, provavelmente porque pertenciam a uma classe e não a um estamento, faziam parte também de um grupo definido, mas informal, não usavam mantos oficiais e mesmo em situações oficiais usavam o mesmo tipo de roupas ou casacos pretos⁶³ que outros profissionais e comerciantes usavam, embora vivessem ao redor de canais, andavam pelas ruas e não de gôndolas, da mesma forma que as pessoas comum de modo geral. Peter Burke traz à luz do entendimento essa questão, quando mostra o relato do embaixador britânico, Sir William Temple, com a sua percepção sobre os burgomestres⁶⁴ de Amsterdam: “não se veem obrigados por seus hábitos, seus séquitos e suas mesas, a nenhuma despesa maior do que a dos modestos cidadãos comuns. Ao contrário, aparecem em todos os lugares com a simplicidade e a modéstia dos outros cidadãos” (BURKE, 1991, p. 95).

Quando Uriel chegou em Amsterdam passou pouco tempo, seguindo logo para Hamburgo onde estabeleceu uma filial dos negócios que mantinha com sua família em uma sociedade familiar com ramificações também no Brasil. Já entre 1616-1618 ocorreram divergências dentro da congregação Bet Jacob e causaram divisão resultando na criação de uma nova congregação, a Bet Israel. O fato se deu por causa do desentendimento entre o rabino Joseph Pardo e o médico David Farrar, sendo que após esse desentendimento o primeiro saiu para a Bet Israel.

Uma das primeiras determinações de Uriel da Costa e sua família ao chegaram em Amsterdam, antes de 29 abril de 1615, foi passar pela conversão. Tendo sido convertidos ao judaísmo, passaram a utilizar nomes diferentes dos recebidos no batismo em Portugal. Após passar pelo processo de circuncisão, Gabriel passou a se chamar Uriel da Costa (desde o nascimento e durante toda sua vida em Portugal, até sua chegada a esta cidade, seu nome era Gabriel da Costa) seus irmãos mais novos mudaram também de nome de Jerônimo para (Mordecai), João para (Joseph), seu irmão mais velho, Jácome para (Abraão) e sua mãe, Branca da Costa (ou Branca Dinis) para Sara da Costa. Não demorou muito e Uriel da Costa juntamente com seu irmão mais velho, sua mãe, e suas respectivas esposas, trocaram Amsterdam para residir em Hamburgo, deixando seus irmãos mais novos onde aí já haviam instalado uma feitoria. (SALOMON, 1995, pp. 39-40).

Yosef Kaplan, comenta que treze anos antes da chegada de Uriel, já havia se constituído a primeira congregação sefardita de Amsterdam denominada “Bet Jacob” (casa de

⁶³ No século XVII, usavam o preto sóbrio, já no século XVIII havia a predominância de roupas coloridas, mas é claro que havia variações dentro deste estilo nos dois grupos e diferenças entre eles.

⁶⁴ Primeiro magistrado municipal de certas cidades, da Alemanha, Bélgica, Países Baixos e Suíça. Equivalente a prefeito no Brasil e a presidente da Câmara em Portugal.

Jacob) que começou a atuar por volta de 1602, formada a partir de um núcleo de comerciantes hispano-lusitano com autorização para praticar sua fé judaica e realizar suas cerimônias religiosas desde que fosse em local privado e não em sinagogas públicas. Por volta de 1608, ainda em caráter privado de culto, constituiu-se uma segunda congregação chamada “Neveh Shalom,” (morada da paz) que posteriormente passou a sofrer conflitos internos, claro reflexo da realidade sociocultural do mundo dos judeus novos, resultante de uma série de disputas, questões rituais e exegese rabínica, desembocando na formação da terceira congregação “Bet Israel” (Casa de Israel), em 1618. (KAPLAN, 1996, p.14).

De acordo com a historiografia, até o momento não foi encontrado nenhum documento que traga a informação para que se conheça o nome da congregação de que fizeram parte, Uriel da Costa e sua família, quando de sua chegada a Amsterdam. Adma Muhana se baseando nas informações de N. Porges, aponta indícios que possivelmente, eles foram convertidos na Neve Shalom, porque como a Bet Jacob era diminuta em 1616 e já não tinha capacidade para receber novos membros, ao passo que a Bet Israel só foi fundada em 1618, quando Uriel da Costa já havia se convertido há dois anos. (MUHANA, 2016, p.108).

A pesquisa de H. P. Salomon, além de corroborar a existência dessas três comunidades judaicas em Amsterdam, citadas acima, acrescenta ainda a existência de outras três comunidades religiosas hebraicas em Hamburgo desde 1610. No entanto, coloca que se desconhece em qual delas Uriel e sua família ingressaram, e, observa que o descontentamento de Uriel com a religião judaica ocorreu pouco tempo depois de chegar a Hamburgo, quando notou discrepâncias entre a Lei de Moisés, isto é, o pentateuco e a chamada Lei Oral, pela qual se governava a nação judaica. (SALOMON, 1995, p. 40).

O Talmude ou Lei Oral foi uma das principais criações literárias dos centros intelectuais judaicos da Palestina e da Babilônia nas épocas bizantinas e sassânidas, criado como um comentário sobre a Mishná,⁶⁵ ou código legal composto pelo Rabi Judá (o patriarca), por volta de 200 d.c. Desse modo, temos que entender que existiram dois Talmudes, o Talmude Palestino, compilado em 380 d.c em território Tiberíades e o Talmude Babilônio compilado por volta de 499 d.c, onde atualmente está localizado o Iraque. Mas foi o Talmude Babilônio que se tornou oficial no decorrer da Idade Média, escrito num estilo conciso, alusivo e em aramaico (a língua usada pelo povo do Iraque) antes das conquistas muçulmanas. Para se ter domínio do conteúdo são necessários muitos anos de estudos e para facilitar uma melhor compreensão deste livro foram feitos comentários em suas páginas, nas edições mais

⁶⁵ Coleção de leis cobrindo todos os campos em que os Rabis tinham competência legal naquele período.

modernas do Talmude esses comentários costumam vir impressos numa coluna estreita ao lado do próprio texto. O talmude tem sido o principal objeto de estudo e devoção dos judeus tradicionais desde a Idade Média. Ele é uma compilação grandiosa de argumentações legais, folclore, anedotas e provérbios. (SCHEINDLIN, 2003, p. 101).

O estudioso Moacir Amâncio que traduz textos talmúdicos para o português, assinala que paralelo a Torá escrita, isto é, o Pentateuco, os judeus conservavam a tradição da Lei Oral. O modo da Torá Oral era de determinada maneira que se resolvessem publicar o texto, resultaria em uma transgressão. Contudo, vários fatores contribuíram para que se fizessem o registro da Lei, a saber: *“o acúmulo de dados aliados à crescente complexidade das halachot, dos procedimentos, das leis estabelecidas e transmitidas de boca a ouvido, sendo que o fator político foi o mais preponderante.”* Ainda de acordo com o estudioso, o Talmude comporta uma variedade de temas e registros dos costumes judaicos, por isso, entende que as duas leis se completam, *“formando uma cosmovisão”* (AMÂNCIO, 2003, pp. 13-17).

Para nós, a discordância com a lei talmúdica por Uriel da Costa começou a ser anotada, logo na sua chegada a Amsterdam, ao passar pelo processo de circuncisão, sua primeira experiência nessa cidade. Tanto que o modo de fazer a circuncisão foi posteriormente tema do capítulo nove, de seu *Exame das Tradições Farisaicas* e corresponde à segunda objeção, em seu texto escrito em 1616. Para Uriel, o uso de fazer peria⁶⁶ era alheio à circuncisão, já que a lei não mandava que se fizesse, era apenas para ser cortado ao redor e não era necessário ajuntar peria que é dividir. *“O que no prepúcio é sobejo e inútil, e faz o membro cerrado, só com a circuncisão se lança fora; e a lei não pediu nem quis que se abrisse nem descobrisse mais, porque seria imperfeição e demasia.”* (DA COSTA, 1624, pp. 329-330).

Outro questionamento de Da Costa a respeito da circuncisão refere-se ao ritual praticado. De acordo com ele, a cadeira e outras organizações que se ordenavam para se assentar o profeta Elias não passavam de abusos e superstição e estavam fundadas em fatos imaginários. Outrossim, era abuso e atentava contra os bons costumes, tomar o membro na boca para lhe chupar o sangue. Essa é uma das duas vezes que Uriel da Costa, faz menção aos saduceus, no seu *Exame das Tradições Farisaica*, comentando que eles (os saduceus), também não realizavam o ritual da circuncisão desse modo, pelo qual ele tinha passado e que essa era a maneira errada de se fazer. Sobre isso, comenta *Yosef Kaplan*:

“Uriel da Costa, en sus críticas a la Ley Oral, mencionó a los caraítas em dos ocasiones. Al objetar la validez de las filactérias alegó, entre otras cosas, la

⁶⁶ Parte do rito da circuncisão

falta de um común acuerdo em la práctica de este ritual, dado que los ashkenazíes y los levantinos lo observaban con ciertas diferencias, y los caraítas no lo practicaban, lo cual le servía a Da Costa de prueba evidente de que se trataba de una invención humana, en la que cada uno seguía su próprio parecer. En su segunda objeción, al referirse a la circuncisión, señaló que la forma em que este ritual es practicado por el judaísmo rabínico difiere de la manera em que lo practican los musulmanes por un lado y los caraítas por el outro. Em ambas menciones, Da Costa no manifesto ninguna preferência por el caraísmo y nunca se definió como seguidor de esta doctrina. Ni siquiera expressó predilección por la exegésis caraíta.” (KAPLAN, 1996, p.146).

No entanto, essas objeções acerca do uso dos tefillin e sobre o feitio da circuncisão e abusos nela, estão explícitas nos capítulos 8 e 9 respectivamente do “Exames das Tradições Farisaicas,” onde Da Costa dá sustentação às suas críticas e menciona os judeus chamados saduceus que segundo ele não usaram nem usam o tal modo, e são tão antigos os saduceus, que quando se soube o nome aos fariseus, se soube também a eles, e estes nomes se puseram na segunda casa para se conhecerem e apartarem uns dos outros. Outrossim, no que diz respeito à circuncisão, a lei não manda fazer peria, e os saduceus não usam fazer peria. Logo o uso dos fariseus sem lei, antes contra a força de suas palavras e contra o uso dos saduceus, por abuso deve ser julgado, como o temos convencido noutros casos expressos que fazem diminuir geralmente sua verdade.⁶⁷

3.1 A Vivência em Hamburgo

Os primeiros judeus portugueses que se estabeleceram em Hamburgo, data de 1590, fugidos da Antuérpia e/ou Amsterdam, por causa da opressão do reinado dos Filipes da Espanha e Portugal. Consta que, em alguns casos as famílias se dividiram a viver em duas regiões, Alemanha e Países Baixos, desse modo, os cristãos-novos que chegaram em Hamburgo nesse período não dispunham de uma vida de judeus livres, na medida em que por lá havia uma maioria praticante da ortodoxia luterana, contudo, ainda seria mais seguro viver em Hamburgo do que na península Ibérica e somente após muitas negociações com as autoridades alemãs, foram tolerados com a condição de não praticar o culto judaico em público, receberam o estatuto de estrangeiros residentes e em contrapartida pagavam impostos por essa proteção, por volta de 1609 já contavam centenas de pessoas. (HALÉVY, 2000, p.194).

Desde 1529 a cidade de Hamburgo adotou o luteranismo e logo recebeu refugiados protestantes dos Países Baixos e da França. A cidade estava nesse período sob a soberania Dinamarquesa, não obstante pertencesse ao Sacro Império Germânico, com o status de cidade

⁶⁷ Exames das Tradições Farisaicas

livre imperial. No aspecto geográfico localiza-se no ponto mais ao Sul da Península da Gutlândia, entre a Europa Continental ao Sul, a Escandinávia ao Norte, o mar do Norte a Oeste e o mar Báltico a Leste. Hamburgo fica no ponto onde o Rio Elba encontra os rios Alster e Bille.

Mas, de acordo com Celso Roth, no final do século XVI, já tinha começado a se intensificar a chegada de cristãos-novos portugueses em Hamburgo, que nesse período já detinha o posto de mais importante centro da Europa do Norte, no que diz respeito ao tráfico de açúcar e especiarias. A comunidade judaica de Hamburgo era constituída por homens abastados, segundo consta na lista de um informante em 1617, formada por cinco médicos, entre eles, figura o nome do médico Rodrigo de Castro (1550-1627) nascido em Lisboa e que ficou bastante conhecido por ter travado uma luta no combate à peste ocorrida em Hamburgo em 1595 (ROTH, 2001, p.155).

Em 1615 foi criada a fundação da Santa Companhia de Dotar Órfãs e Donzelas em Hamburgo, por vinte homens de negócios originários de Amsterdam, Pernambuco, Florença e Hamburgo, que tinha como objetivo realizar casamentos exclusivamente entre portugueses e consequentemente serviria para reforçar as relações tanto familiares quanto econômicas. No aspecto espiritual ocorreu de forma restrita tendo em vista que sua fé judaica poderia ocasionar alguns obstáculos. Entre as famílias mais proeminentes e abastadas que se fixaram em Hamburgo no século XVII, estão a família Curiel e a dos Teixeiras.

Constam, nas atas da inquisição, informações sobre um homem de nome Vicente Furtado, que por volta de 1605, Álvaro Dinis o tinha em sua casa de habitação em Hamburgo uma escrava negra chamada Felippa, originaria da cidade de Lisboa e que anos atrás fora empregada de seu pai, Felipe Dinis, na Itália. Mas nesse período, viviam os três juntos na mesma casa obedecendo a fé judaica e conforme as leis de Moisés. (HALÉVY, 2000, p.194).

Em 31 de maio de 1611, o mesmo Álvaro Dinis, juntamente com outros comerciantes portugueses, denominados por André Falero e Ruy Fernandes Cardoso, foram responsáveis pela compra de um terreno localizado em Heuberg na atual Königstrasse, no bairro de Altona – Hamburgo de propriedade do conde Ernesto Holstein-Schaumburg e Sternberg e que foi destinado ao cemitério para os cristãos-novos. Isso se deu, porque não era permitida a abertura de cemitérios próprios a não luteranos na cidade. Esse passou a ser o mais antigo de Hamburgo e do Norte da Europa e a partir dessa aquisição, a nação portuguesa passou a

sepultar seus defuntos com direito a realização de seus ritos e sob proteção da coroa dinamarquesa.⁶⁸

O fato de Da Costa ter passado pouco tempo em Amsterdam e logo se transferido para Hamburgo leva a crer que não somente a sua inquietude e busca pela salvação de sua alma, conforme colocado por ele no seu *Exemplar Humanae Vitae*, foram responsáveis por sua fuga de Portugal, mas também por razões comerciais. Uriel, ao chegar em Hamburgo em 1615, assume uma rede familiar dos negócios do pai, em parceria com sua família, no comércio do açúcar, vinho e algodão. Pouco se sabe a respeito de sua vida pessoal, sobre o período de sete anos em que Uriel viveu em Hamburgo, primeiro porque ele não deixa pistas em seu *Exemplar Humanae Vitae*, sobre essa época, segundo porque não se encontrou ainda nenhum documento que trate com detalhes de sua vivência nessa cidade.

Sabemos que ele mal chegou a Hamburgo e de imediato se deparou com práticas judaicas das quais discordava e começou a redigir os seus questionamentos estruturados em seu primeiro texto em português, intitulado “*Propostas contra a Tradição*,” haja vista ter percebido algumas contradições mais marcantes entre a Lei de Moisés, isto é, o pentateuco, e a chamada Lei Oral, bem como, contestando a autoridade rabínica, que ao concluir, enviou seu texto polêmico à comunidade de Veneza em 1616. Para *Adma Muhana*, ao escrever seu primeiro texto, Uriel não teria sido influenciado por correntes teóricas ou autores que leu, mas o fez por sua livre interpretação.

A comunidade judaica de Veneza, durante mais de uma geração, exerceu as funções de líder da diáspora sefardita ocidental, e responsável por resolver conflitos internos no interior das congregações, e os sefarditas de Amsterdam solicitavam sua intervenção em seus conflitos internos, dando indício de que esse era um claro reflexo da realidade sociocultural do mundo dos judeus novos nesse período (KAPLAN, 1996, p. 14).

Ao ter conhecimento dessa proposição, o rabino Leon Modena (1571-1648) que era um célebre pregador da comunidade judaica “Alemã” de Veneza, tratou de refutar essas ideias heterodoxas de Uriel, com a produção de uma tese, ao mesmo instante que através dos diretores das comunidades de Hamburgo, exigiu a retratação do “herético” sob pena de excomunhão. Como Uriel recusou retratar-se, Modena mandou proceder em Hamburgo à

⁶⁸ Arquivo do cemitério de pedras 400 anos. pp. 2-3.

excomunhão do corpo, enquanto que conduzia na sinagoga Ponentina de Veneza uma cerimônia em que o mesmo foi excomungado em efígie.⁶⁹

Yehuda Arie de Modena, rabino veneziano, em seu tratado Magen-We-Sina, em 1617, respondendo as objeções consideradas de conteúdo caraítas de Da Costa, coloca que o “herético” não é o primeiro a levantar essas questionamentos, que já foram expostos em outros tempos, já desde o final do período do segundo templo aquelas seitas começaram a atuar e prosseguiram depois da destruição do templo, e sempre combateram juntos contra “nossos sábios” e se destacou entre eles, um indivíduo com o nome de Anán, que por não ter sido ordenado Gaón (cabeça de uma das academias babilônicas), se encheu de ressentimento e obrou para que Israel se desviasse da tradição dos profetas e sábios e escreveu livros e formou muitos discípulos. (KAPLAN, 1996, p. 148).

A comunidade de Veneza era transmissora de valores e servia de paradigma às demais comunidades de Hamburgo e Amsterdam, tanto que em 1615, quando o médico David Farrar disse que a Torah escrita não precisava de ninguém para ajudar na interpretação, podendo ser lida e entendida na forma literal, os rabinos então levaram a questão a Veneza, ao rabino Léon de Modena e esse mandou que o excomungassem. De acordo com Adma Muhana, a excomunhão era uma forma de intimidar outros membros da “nação,” de forma que a notícia do herem⁷⁰ ultrapassava as fronteiras regionais.

A decisão de Leon de Modena de excomungar Uriel da Costa em 1618 caso ele persistisse com suas proposições, deve-se à sentença de manter a unidade judaica como defesa ou supressão do surgimento de possíveis novos dissidentes dentro da comunidade portuguesa. No entendimento de Da Costa existiam duas leis, uma escrita e uma oral, essa separação resultou dos tempos passados e ainda persistirá no vindouro, sendo que para resolver essa questão seria necessário seguir somente a lei escrita, pois foi a única que Deus deixou e não necessitava de intermediários para auxiliar na interpretação.

Mas, conforme disse o rabino León de Modena, algumas coisas não foram explicadas na lei⁷¹ pelo senhor, pois tinha o objetivo de que os sábios fossem os responsáveis para ensinar ao povo ordenações justas e a lei divina, e essas explicações por parte dos sábios, ao fazer interpretações da Torá de geração em geração, impediria que cada um fizesse sua própria interpretação resultando com o passar do tempo por constituir uma outra Torá, do mesmo modo que aconteceu com a nação romana.

⁶⁹ Essas informações acerca da excomunhão de Da Costa podem ser encontradas na introdução à obra “Exame das tradições Farisaicas” de Uriel da Costa por H. P. Salomon, p. 41.

⁷⁰ Excomunhão.

⁷¹ O mesmo que Torá, como Uriel da Costa se referia à bíblia judaica.

Apesar de ser excomungado em Hamburgo 1618, Uriel não desistiu do intento de combater as “falsidades da lei rabínica” que para ele era uma deturpação farisaica da lei de Moisés, e tendo negócios (Uriel fazia comércio de açúcar no quadrado comercial Hamburgo-Brasil-Portugal (Porto e Viana) – na cidade, permaneceu em Hamburgo e prosseguiu no desenvolvimento de um livro que seria posteriormente a obra, “*Exame das Tradições Farisaicas*,” uma versão mais ampla do que havia produzido em 1616 com pretensão de publicar. Consta em documento conhecido pela historiografia que a parte da família de Uriel da Costa que ficou em Amsterdam, apareceu já em 1618 como contribuintes de confrarias e como membros de instituições comunitárias.

O caso de Uriel da Costa assemelha-se, em parte, ao caso de outro personagem considerado herético por parte da inquisição, de nome, Domenico Scandella, conhecido por Menocchio, nascido em 1532, em Montereale. Quando do nascimento de Da Costa, ele já estava respondendo ao primeiro processo, com idade de 52 anos. Entre suas heresias, não reconhecia na hierarquia eclesiástica nenhuma autoridade, especialmente nas questões da fé. Para Menocchio, os evangelhos com suas discordâncias estavam também distantes da simplicidade e brevidade da palavra de Deus. Para Uriel da Costa, a respeito do Talmud, acreditava que muitas coisas foram inventadas da cabeça dos sábios e rabinos, porque não poderia uma lei dizer uma coisa de um modo e a outra do outro, e nem poderia Deus falar por duas bocas. Menocchio acreditava nas boas obras, e ao dizer isso, parecia ser um modelo de vida de comportamento prático, nada além disso.

Mas entre excomunhão e reconciliação, esse último terminou queimado na fogueira, já o Uriel se tivesse a pena da fogueira na comunidade judaica, provavelmente teria tido o mesmo fim. Sendo um homem simples, Menocchio construiu suas objeções a partir de leituras feitas em uma variedade de livros dando sua interpretação pessoal. No caso do nosso jurista hebreu, homem de letras, sabemos que suas ideias surgiram a partir de uma soma de outros fatores, como demonstraremos nas próximas páginas.

O ambiente e contexto cultural em Hamburgo era constituído por uma grande paisagem humana, em que os luteranos hamburgueses e posteriormente os judeus alemães debatiam sobre o conhecimento com outro tipo de judeu originário da mais elevada camada social, possuidor de uma ampla cultura e pela qual passou por processo de adaptação, principalmente por parte da sociedade cristã e que se sentia muito mais confortável com a literatura clássica do que com a literatura judaica, rejeitava as regras proferidas pelos rabinos e a autoridade do ensinamento da Lei Oral, tendo como desculpa o fato de residir em um país livre e rico.

Para Ana Fani, na cidade a separação homem-natureza, a pulverização das relações e das desigualdades sociais se mostram de forma eloquente, mas para analisá-las é preciso refletir além de suas formas, que não se resumem apenas às suas necessidades mais vitais, como: comer, vestir ou um lugar para habitar, mas entender o funcionamento da cidade também, como um modo de pensar, de viver, de sentir. Nesse sentido, o modo de vida urbano produz ideias, comportamentos, valores, formas de lazer, conhecimentos e também uma cultura. A cidade aparece como materialidade, produto do processo de trabalho, de sua divisão técnica, mas também de divisão social, é materialização de relações da história dos homens, normatizadas por ideologias, é forma de pensar, sentir, consumir, é modo de vida, de uma vida contraditória. (CARLOS, 1997, p. 26).

Para esse tipo de judeu, as leis religiosas eram uma carga pesada que não tinha importância nenhuma no cumprimento da fé judaica. Esse tipo pretendia viver da mesma forma que havia se acostumado na Península Ibérica. Essa situação permaneceu pelo menos por quase uma geração, quando vai sofrer uma mudança considerável no que diz respeito à religião. De acordo com o clérigo hamburguês, Joanes Müller, em 1629 os portugueses⁷² eram pessoas profundamente sinceras na prática da sua tradição judaica (HALÉVY, 2000, pp. 186-187).

Os judeus portugueses com quem os hamburgueses se encontravam nas ruas, nas praças, ou nos escritórios, eram em grande parte formados nas Universidades de Coimbra, como Uriel da Costa, Salamanca, Pádua ou Montpellier. Eram negociantes que realizavam transações comerciais em qualquer parte do velho e do novo mundo, muitos deles com domínio de diversas línguas e por isso mesmo, a facilidade de realizar comércio. Além disso, tinham orgulho de sua origem Sefardita ou Ibérica.

No que diz respeito às relações de convivência e de integração dessa elite luso-judaica, na sociedade cristã de Hamburgo, pode se dizer, que ocorreu de forma mais ampla nos aspectos materiais, principalmente quando os judeus portugueses conseguiram o direito para exportar e importar suas mercadorias e que por conseguinte resultou no desenvolvimento das suas relações econômicas e sociais com seus familiares e conterrâneos de Portugal, mas também com estrangeiros de outras partes do mundo.

3.2 Os Caminhos Entrecruzados de um Jurista Hebreu e um Médico Português.

⁷² No norte da Europa, o termo português era muito usado para denominar os judeus Sefarditas conversos, tanto de origem portuguesa quanto espanhola.

Não se importando com a punição da excomunhão pela qual já havia passado, Uriel da Costa não se intimidou e prosseguiu na redação do seu “*Exame das Tradições Farisaicas*,” que nada mais era do que a comparação da Torah escrita com a Torah oral. Não se sabe ao certo a data da publicação do referido livro de Da Costa, mas para H. P. Salomon, isso se deu entre 21 de março e 21 de maio de 1624, no mesmo prelo de Paulo Aertsen Van Ravesteyn, que fez a impressão do tratado de Samuel da Silva no ano anterior. (SALOMON, 1991, p. 48).

No entanto, antes mesmo de realizar seu objetivo, fora surpreendido pelo médico Dr. Samuel da Silva, que era um dos *parnassim* (diretores) da comunidade luso-judaica de Hamburgo, que tendo em suas mãos três capítulos do texto de Da Costa que tratavam sobre a alma do homem, antecipou-se e lançou um tratado refutando as ideias de que falaremos abaixo. (SALOMON, 1991, p. 45). Essa informação nos é confirmada pelo próprio Samuel da Silva em seu “*Tratado de Imortalidade da Alma*,” que diz assim: “*Tendo notícia que o contrariador que nos obriga a escrever tratava de imprimir um livro, e desejando muito vê-lo, alcançamos um só caderno, que testemunhamos fielmente ser escrito de sua própria mão, de que aqui vai o traslado, palavra por palavra. Somente distinguimos por partes, para dar resposta mais clara a cada uma delas.*” (DA SILVA, 1623, p. 474).

Nesse sentido, em 1623, o Dr. *Samuel da Silva* publicou em Amsterdam, na imprensa de Paulo Aertsen Van Ravesteyn, um livro em português intitulado, “*Tratado da Imortalidade da Alma*” que corresponde a uma refutação da negação da imortalidade da alma defendida por Uriel, um ano antes de ser publicado o livro dele. Pouco se sabe a respeito do médico Samuel da Silva, contrapositor e desafeto de Uriel da Costa. Sabemos apenas que Samuel da Silva, era também natural do Porto e que já vivia em Hamburgo, quando da chegada de Uriel, publicou em 1613 o *Tratado de La Tesuvah, o Contrición*, traduzido da obra principal de Maimônides, era sogro de Benjamim (Dionísio) Musaphia. Mas ficou muito conhecido por ter combatido Uriel da Costa escrevendo o *Tratado da Imortalidade da Alma*, para refutar os três capítulos do *Exame das Tradições Farisaicas* roubados de Uriel da Costa.

O tema da imortalidade da alma e sua contestação parece ter perdurado por muito tempo, tanto para Da Costa quanto para outros. Isso é tão verdade que em 1636 Rabi Menasseh ben Israel (Manoel Dias Soeiro, 1604-1657) rabino e primeiro dono de uma imprensa judaica em Amsterdam, fez a edição de seus três livros sobre a ressurreição dos mortos em latim e em castelhano, com o objetivo de doutrinar os judeus novos que tinham conhecimento da língua. Antes disso, em 1632, já havia utilizado a obra *Nomologia* em sua volumosa obra conciliador, publicada também nesse ano. Essas medidas foram de suma

importância, visando manter o controle da comunidade por parte dos líderes religiosos. Tanto o tema da imortalidade da alma quanto a ressurreição dos mortos estão presentes na doutrina cristã e judaica.

Em sua resposta dentro do *Tratado da Imortalidade da Alma*, Samuel da Silva acusou Uriel da Costa de ser falto de letras, ignorante, por não saber o hebraico e por esse motivo ele não tinha nem capacidade e nem autoridade para discutir a lei, ao mesmo tempo em que se achava professor de hebraico. Como já é sabido da historiografia, a língua hebraica no século XVII, era pouco conhecida, salvo dos rabinos que tinham algum conhecimento. Para tanto, mesmo estes, quando faziam comentários, explicações e/ou ensinamentos se utilizavam da língua portuguesa. Além disso, desde 1600 em Amsterdam, foram redigidas gramáticas em língua portuguesa, com o objetivo de ensinar dentro da comunidade, bem como na formação dos rabinos. Não obstante Da Costa não soubesse o hebraico na leitura bíblica, não há uma distorção ou diferença de interpretação dos demais membros da comunidade judaico-portuguesa.

Sabe-se também, que pela cultura judaico-espanhola até o final do século XVI, as comunidades Sefarditas na Europa ocidental e do Norte realizavam comunicações umas com as outras apenas em língua portuguesa. As comunidades judaicas de Hamburgo e Amsterdam, por serem recentes, não dispunham de líderes religiosos, nesse sentido, Veneza enviou no século XVII alguns líderes de origem ibérica e falantes do português e espanhol para essas comunidades.

Desse modo, a língua portuguesa era usada no interior das comunidades tanto no livro de atas, quanto dentro das salas de aulas, já para realizar comunicação com as comunidades externas, o idioma português era usado em compêndios de cópia de cartas, na maioria dos poemas tumulares, nos sermões e em livros comerciais. O espanhol era considerado a língua semi-sagrada e simbolizava o retorno ao judaísmo, era usado na inscrição de textos religiosos e literários, além disso, era também usada no interior da sinagoga.

O ladino era a língua utilizada para traduzir as sagradas escrituras (pentateuco, Talmud) se tornando juntamente com o hebraico o segundo lugar de língua sagrada. O latim era a língua utilizada nas ciências como medicina e astronomia, mas também na poesia erudita. No final do século XVI os portugueses que chegavam a Hamburgo em sua grande maioria eram desprovidos do conhecimento da língua hebraica e os poucos que se arriscavam ao conhecimento do idioma compreendiam de forma precária, para completar esse quadro desfavorável, havia uma diminuta quantidade de livros impressos na cidade de Hamburgo, ao

passo que a maior parte da publicação literária era feita em Amsterdam (HALÉVY, 2000, pp. 195-196).

Mas é muito fácil perceber, pelo número de escritos que os seus opositores produziram em reação às suas ideias, que os mesmos não estavam dispostos a admitir ter escutado com aprovação os discursos de Uriel da Costa, chamado de herético.

3.3 O Retorno à Amsterdam

De acordo com *H. P. Salomon* e *I. D. Sassoon*, no início de maio de 1623, quando da publicação do livro de *Samuel da Silva*, Uriel da Costa também já se encontrava em Amsterdam e resistia em professar as mesmas “heresias” que lhe tinham valido a excomunhão em Veneza e Hamburgo. No livro das atas da comunidade portuguesa de Amsterdam, registrou-se, que no dia 15 de maio de 1623 os diretores das três congregações luso-judaicas, se reuniram para discutir certos acontecimentos escandalosos. Um deles foi a recente chegada a Amsterdam, de Uriel da Costa, que usava o pseudônimo de Uriel Abadot e persistia em professar as mesmas ideias que já tinham resultado na sua primeira excomunhão.

A publicação do seu livro, *Exame das Tradições Farisaicas* em 1624, foi o marco para o prelúdio de sucessivas desgraças na vida de Uriel, tanto no aspecto religioso, como no familiar e econômico, até resultar na terceira excomunhão como bem colocou o historiador Stuart Schwartz: “*Publicando ideias cada vez mais heterodoxas prosseguiu nos ataques à autoridade rabínica. A separação da comunidade lhe desgraçou tanto a vida que ele buscou e obteve a reconciliação, apenas para ser excomungado outra vez. No final acabou se suicidando.*” (SCHWARTZ, 2009, p. 97).

“Assim que este libelo apareceu, os Anciãos e os deputados da Nação Judaica formaram conluio, acusaram-me perante o magistrado público, alegando que eu escrevera um livro onde se negava a imortalidade da alma, o que não era apenas ofendê-lo, mas abalar a própria base da religião cristã. Esta denúncia motivou a minha prisão, permaneci na cadeia oito ou dez dias, depois dos quais fui posto em liberdade, mediante fiança. O juiz condenou-me, por fim, ao pagamento de trezentos florins e à destruição dos meus livros.

O pagamento da fiança, conforme os indícios, foi feito por dois de seus irmãos, que em seguida cortaram relações com o mesmo, esse fato originou a confirmação da sua segunda excomunhão, pela qual também foi apartado da comunidade durante alguns anos. De acordo com *Paulo Madeira*, em sua tese de doutorado, a prova documental dessa excomunhão só no início do século XX se vem a revelar irrefutável, quando *Joaquim Mendes dos Remédios* (1867-1932) — num capítulo da sua obra, sobre os Judeus Portugueses em Amsterdam,

intitulado “*Uriel da Costa. Alguns dados inéditos e desconhecidos para a sua biografia*” (1990: 323-336 [11911: 157-168]) — transcreve e publica o texto original da acta comprovativa da ratificação da segunda excomunhão, confirmando as conjecturas de Joseph Perles, nomeadamente quanto à data desse segundo herem⁷³ (15 de maio de 1623) e à identidade do visado no documento (Uriel Abadot, isto é, Uriel da Costa).⁷⁴

Entre 1624 e 1628, a direção da comunidade portuguesa dirigiu uma carta ao rabino Jacob Há-Levi, de Veneza, na qual explicava que, com apoio do magistrado, confiscou todos os exemplares do livro de Uriel, e queimou-os em público. Lamentava-se do fato de, devido à ausência na Holanda de uma inquisição, ter sido incapaz de conseguir a condenação à morte para Uriel, mas informava com satisfação que pelo menos alcançara a sua expulsão da capital. (SALOMON, 1995, pp. 47-50).

Essa mudança de nome se explica porque Uriel da Costa enquanto esteve em Hamburgo, pós excomunhão, utilizou outros dois nomes, Uriel Abadot e Adam Romez, era comum para os homens de negócios, mercadores portugueses, gente da nação, como eram chamados, que utilizassem pseudônimos, para que fizessem viagens de negócios à Península Ibérica e outras partes para comercializarem sem ser molestados pelo Santo Ofício, além de garantir a proteção de seus familiares que ficaram em Portugal. Não obstante não haja nenhuma comprovação de que Uriel da Costa tenha voltado a Portugal para realizar negócios, pois fazia isso por meio dos parentes, tanto em Portugal quanto no Brasil. De acordo com Adma Muhana, os três textos já conhecidos da historiografia e produzidos por Uriel da Costa, não tinham intenção de fazer nenhum proselitismo, de doutrinar seus pares, até mesmo por definição, diz a autora, se apresentam como “*propostas*,” como “*exame*” e como “*resposta*” de um jurista, apresentando em ordem sequente de escrita dos textos. Sendo que os dois primeiros textos tiveram como público alvo alguns integrantes da “nação portuguesa”⁷⁵ da Europa do Norte, já o último teve como objetivo atingir um público mais amplo, além das comunidades judaico-portuguesas, também aos cristãos holandeses protestantes (MUHANA, 2016, p. 21).

⁷³ Excomunhão

⁷⁴ O referido documento, assinado pelos delegados das três congregações judaicas de Amesterdão (Bet Jacob, Neve Shalom e Bet Israel), e cujo teor é análogo ao do texto de excomunhão de Baruch (Bento) de Espinosa ocorrida a 27 de Julho de 1656, foi encontrado por Mendes dos Remédios no Arquivo Municipal de Amesterdão e foi posteriormente objeto de uma divulgação mais ampla, quer no original português (Gebhardt, 1922: 181s.; EHV 576) quer em tradução alemã (Gebhardt, 1922: 182s.), francesa (Osier, 1983: 189s.) e inglesa (Uriel da Costa, 1993: 556).

⁷⁵ A autora utiliza esse termo como manutenção de um ethos ibérico para separar os judeus-novos portugueses de membros de outras comunidades judaicas identificados como tudesco, polacos, italianos.

Com essa observação de Adma Muhana, concordamos em parte, haja vista que na escrita do seu *Exame das Tradições Farisaicas*, não obstante fosse dirigida aos integrantes da nação portuguesa, ao ser publicada a obra, como de fato aconteceu, a circulação das suas ideias teria um alcance além de suas fronteiras geográficas, provocando influências, dissidências e reflexões por parte de quem as lessem. Como bem disse, *Halévi*, devido à mobilidade de seus correligionários, os judeus ao mesmo tempo em que impediam a criação de particularidades linguístico-culturais, contribuía para desenvolver o sentimento de união, que ultrapassava as fronteiras geográficas. (HALÉVY, 2000, p.185). E como os dirigentes das comunidades judaicas temiam que essas concepções e ideias heterodoxas propagadas por parte de alguns judeus novos cultos, originários das universidades católicas da Península Ibérica, pudessem exercer forte influência em toda a comunidade. Por conseguinte, traria mais discordâncias e questionamentos dentro da congregação, tanto é verdade, que o livro foi censurado e queimado em público.

Após a confirmação da segunda excomunhão ocorrida em 1623 em Amsterdam, Uriel da Costa retirou-se para um período de exílio na cidade holandesa de Utrecht, que durou quatro anos, não se sabe nada a respeito da sua estadia nessa cidade, sabemos apenas que lá não havia comunidade judaica até o final do século XVIII (SALOMON, 1991, p. 51). Possivelmente se houvesse, teria sido excomungado por lá também. Grande parte dos Amsterdameses vivia na área urbana ao redor dos canais tanto dos mais populares, quanto dos mais sofisticados, onde residiam os membros da elite. Mas esses últimos, em alguns casos também possuíam propriedades rurais, vilas ou ainda participação nessas vilas, que eram chamadas de fazendas, lugares de campo, casas de prazer ou de descanso, as terras preferidas para essas vilas e casas se localizavam no comprimento do Rio Amstel ao Vecth, e do município de Muiden a Utrecht. Essa área era uma região burguesa. (BURKE, 1991, p. 9).

Para entendermos o pensamento de Uriel da Costa e saber de suas ideias, convém conhecer um pouco do conteúdo do seu, livro, “*Exame das Tradições Farisaicas*” que contém duzentas e quatorze páginas e encontra-se dividido em duas partes: a primeira é composta por quatorze capítulos curtos, que correspondem ao primeiro texto enviado a Veneza em 1616, quando da primeira excomunhão, já a partir da sua segunda excomunhão aparece de forma revista. O primeiro capítulo, denominado de “Proposição,” consta de quatorze argumentos, como é comum em quase todo o livro, uma forma de Uriel organizar seu pensamento e tratava-se de mostrar as discrepâncias conferidas com a lei Talmúdica. Constam aqui algumas das ideias de Da Costa: “*Tradição que se chama lei de boca não he verdadeira tradição, nem*

teve princípio com a lei,” e mais adiante diz: “A tradição que se chama lei de boca é contrária a lei escrita.” (DA COSTA, 1624, p. 5).

No que diz respeito ao significado de “*Proposição*” que denomina o primeiro capítulo do livro de Uriel, o historiador *Stuart Schwartz* nos indica que a igreja sustentava que as ideias em conflito com as verdades reveladas dos dogmas, eram “proposições”, isto é, declarações que potencialmente indicavam concepções erradas em questão de fé e eram, portanto, pecaminosas. Essas ideias punham em risco a alma do indivíduo, mas, pior ainda, a manifestação delas poderia provocar escândalo ou exercer influência sobre outras pessoas. (SCHWARTZ, 2009, p. 38).

A segunda parte do livro, essa mais extensa que a primeira, é composta por vinte capítulos, uma questão final e dois sonetos decassílabos intitulados respectivamente, “*aos rebeldes porfiosos do povo*” e “*em nome de alguns do povo quase penitentes*” é também separada da primeira por um prefácio, onde logo em seguida começa uma nova numeração dos capítulos a partir do primeiro. Na verdade, essa segunda parte, além de ser uma tréplica ao tratado de *Samuel da Silva*, é provável que nela esteja contida também uma revisão ampliada de seus textos a respeito da tradição. Nesse sentido, o próprio Uriel, no prefácio, esclarece a divisão do livro, quando diz: “*Como antes de entrar na resposta he necessário por o que elle vio de nossa mão sobre a alma.*” (DA COSTA, 1624, p. 55).

Dessa forma, os três primeiros capítulos da segunda parte correspondem ao seu primeiro texto escrito em 1616, que tinha as numerações diferentes, faz saber: 23, 24 e 25 respectivamente, nesse texto, estão proposições como: a definição de alma; observa que não há diferenças nos tipos de alma; como se gera a alma; sobre a premiação dos justos e negação da ressurreição, entre outras. Já os capítulos do quarto ao vigésimo respondem a *Samuel Silva* e ao seu tratado acerca da imortalidade da alma. Em contrapartida, os capítulos de “*Imortalidade da Alma*” do seu adversário incidem sobre matéria de natureza filosófica, trazendo apenas um ou outro pormenor da vida de Uriel.

Convém expor aqui, algumas das principais ideias da objeção à Imortalidade da Alma. A despeito da definição do que venha a ser alma, Da Costa expõe que “*alma é o espírito de vida com que vive, o qual está no sangue e com este espírito vive o homem, faz suas obras e se move enquanto lhe dura e não se extingue faltando naturalmente ou por outro caso violento tirado.*” Também para ele, “*não há diferença entre a alma do bruto e a alma do homem, que ser a do homem racional e a do bruto carecer de razão.*” Sobre quem gera a alma no corpo do homem, para ele, é tão claro como o sol gerar o homem a alma de outro

homem, por geração natural, da mesma maneira que um animal gera a alma de outro animal semelhante a ele. (DA COSTA, 1624, p. 56).

H. P. Salomon, em sua edição crítica à obra de Uriel, entendendo essa questão numa perspectiva histórica, observa que a imortalidade da alma como doutrina explícita é de origem grega, remontando a Sócrates (470-400 a.c), ou Platão (428-348 a.c). O Fédon de Platão contém argumentos a favor da imortalidade da alma individual e racional. Aristóteles (384-270 a.c) expressou pontos de vista que têm sido interpretados, ora a favor desta doutrina, ora contra ela. Epicuro (341-270 a.c) e seus discípulos contradisseram abertamente a doutrina, usando do argumento que a alma é corpórea e se desfaz com o corpo. Já o conceito de ressurreição não é de origem grega, ainda que a ideia próxima de metempsicose fosse certamente familiar a Pitágoras (570-500 a.c). As duas crenças encontram-se reunidas no Novo Testamento, onde não há uma definição de alma, ao passo que a crença na ressurreição é um elemento central da teologia neo-testamentária. (SALOMON, 1995, p. 72).

Sobre a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos, em capítulo intitulado, “*Em que se põe os fundamentos que costumam trazer por si os que dizem ser a alma do homem imortal, e haver ressurreição dos mortos com as respostas a eles,*” diz Da Costa: “*Os que apregoam a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos são como homens que querem subir uma parede lisa sem escada, que não tendo em que se pegar, todas as vezes que estendem a mão e vão para pôr o pé, escorregam e caem.*” (DA COSTA, 1624, p. 67).

Para sustentar suas objeções e seus argumentos no “*Exame das Tradições Farisaicas,*” utiliza-se Uriel da Costa de vários textos bíblicos, principalmente da Bíblia de Ferrara, da Bíblia latina de Pagnino. Além disso, faz duas menções aos judeus saduceus. Ao passo que Samuel da Silva sustenta seus pensamentos acerca da imortalidade da alma nos filósofos como Aristóteles e nos sábios, não obstante, recorra algumas vezes também, aos versículos bíblicos para fazer valer sua exegese. De acordo com Mordoch, “*o fato de Da Costa citar todos os versículos bíblicos incrustados no Exame das Tradições em português, pode denotar uma crítica subliminar à autoridade inculcada a essa tradução bíblica consagrada pela tradição judaico-sefardita de seu tempo.*” (MORDOCH, 2011 p. 27).

Com o passar dos anos, segundo ele colocou na sua carta testamento, instruído por tudo que a experiência e os anos ensinam, mudando o entendimento humano passou a ter dúvidas se devia a Lei de Moisés ser considerada como Lei Divina, concluiu por fim, que a lei não era de Moisés, mas tão somente uma criação humana, porque em muitos pontos ela estava em guerra com a lei da natureza, e o autor da natureza, Deus, não poderia ser contrário a ele mesmo.

No entendimento de Uriel da Costa a lei natural compreendia “*nascer, viver e morrer*” com justiça e sem crueldade e que a lei natural não se diferenciava da lei escrita. Aqui, já se mostra uma visão deísta no pensamento de Uriel. Para Israel Révah, não há dúvida de que houve uma continuidade da tradição peninsular de tendência deísta na história cultural da diáspora sefardita ocidental. Em todo caso, parece-nos que Uriel da Costa dá indícios de que suas ideias não eram diferenciadas de muitos outros cristãos-novos que ao ter os primeiros contatos com as comunidades judaicas da Europa Ocidental tiveram a mesma atitude em relação à autoridade rabínica e à rejeição à Lei Oral.

Não obstante já ter se fixado nesse raciocínio, mas por viver apartado do convívio da comunidade judaica, resolveu renegar suas afirmações e ideias e voltou a se reconciliar com ajuda de um seu parente. A terceira excomunhão de Da Costa se deu em 1632, por motivos completamente diferentes das outras duas anteriores, se antes ele tinha feito uma interpretação purista e literal da Torá conforme apresenta-se no livro, “*Exame das Tradições Farisaicas*,” defendendo o cumprimento da lei de Moisés em confronto com a Lei Oral, agora seria ele heterodoxo em suas ideias. Poucos dias após a reconciliação, um sobrinho, filho de sua irmã, esse mesmo que lhe ajudou na reconciliação, denunciou-o por causa dos alimentos e a forma como que ele os preparava, além de outras coisas que provavam que Da Costa não era judeu.

Os judeus têm regras detalhadas para a alimentação, normas cujas origens se encontram na Bíblia. Os alimentos que podem ser comidos, são chamados *casher*.⁷⁶ A carne só pode provir de animais que ruminam e têm o casco partido, o que exclui o porco, o camelo, a lebre, o coelho e outros. Das aves, podem-se comer as não-predatórias. Dos peixes, são permitidos apenas os que possuem escamas e barbatanas; logo, estão eliminados polvos, lagostas, mariscos, caranguejos, camarões etc. Os animais e as aves que não podem ser comidos são denominados *impuros*, tampouco se podem comer seus ovos ou beber seu leite.

Toda comida feita de sangue também é proibida, já que a vida está no sangue. Assim, é importante que ao abater os animais, seja extraído deles o máximo de sangue possível. O restante é retirado com água e sal. Os animais devem ser abatidos por um especialista, sob superintendência rabínica, da maneira mais rápida e indolor. É proibido comer qualquer carne que não tenha sido obtida de um animal abatido segundo as regras. As frutas e verduras são todas permitidas, bem como a maioria das bebidas alcoólicas e não alcoólicas. A exceção são as bebidas feitas de uva (vinho e conhaque), que devem vir de produtores judeus e ser cuidadosamente rotuladas.

⁷⁶ palavra que originalmente significava "adequado" ou "permitido".

Além dessas regras, os judeus têm um costume especial que proíbe comer derivados de leite juntamente com derivados de carne. Se o cardápio contém bife, o molho não deve conter manteiga, nem se deve terminar a refeição com café com leite, creme ou sorvete. Para garantir que esses dois tipos de alimentos não se misturem, os judeus ortodoxos usam dois conjuntos de utensílios de cozinha, um para leite e outro para carne. Eles devem ser lavados em bacias separadas e enxutos com diferentes panos e toalhas.

A respeito da alimentação, Uriel ao fazer de forma diferente e comer alimentos que não eram permitidos na religião judaica, alegou que assim fez, porque era uma orientação dos médicos, que recomendavam diferenciar adequadamente bem os alimentos, que são importantes para se ter uma vida saudável e os que são prejudiciais.⁷⁷ É possível que Uriel da Costa tivesse esse pensamento a respeito dos alimentos por causa de suas conversas com o médico David Farrar, membro da congregação, que foi chamado à atenção pelos diretores da comunidade, por ter ensinado o modo de preparar a carne diferente do escrito no Talmud. Para ele, aquela forma era apenas uma metáfora e não precisaria ser seguido à risca.

Não bastasse a guerra familiar em que o mesmo acabara de entrar, e a indisposição com a comunidade (aqui fica entendido os rabinos e os membros) resultante dessas denúncias, para acabar de piorar, surge um novo fato contra o mesmo, a saber, a revelação de uma conversação que Da Costa teve com dois homens (um italiano e um espanhol) com denominação cristã, que tinham acabado de chegar a Amsterdam, procedentes de Londres.

Esses ditos cristãos velhos pediram a opinião de Da Costa sobre a possibilidade e oportunidade de ingressar na comunidade judaica e converter-se ao judaísmo, Uriel, então, aconselhou-os que assim não fizessem, e permanecessem o que eram, pois ignoravam o terrível jugo que sobre eles iria cair. Não obstante tenha dado essa opinião, em seguida pediu para que os homens não falassem aos judeus, sobre tal conselho e os mesmos prometeram não contar, mas traíram a sua confiança e terminaram denunciando-o.⁷⁸

Amsterdam no século XVII comportava um grande número de associações beneficentes, e esse fato fez com que desde o início do século chegassem portugueses e posteriormente, por volta de 1630, outros judeus alemães e polacos, além de estrangeiros de outras nacionalidades, em busca de ajuda; parece ser o caso citado acima e que envolve Uriel. De acordo com Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932), entre os séculos XVII e XVIII, havia cem associações nos segmentos da caridade e instrução em Amsterdam, é claro que algumas com duração de tempo maiores e outras menores. (REMÉDIOS, pp.199-203). A

⁷⁷ Exemplar Humanæ Vitæ.

⁷⁸ Exemplar Humanæ Vitæ. (Tradução de Castelo Branco Chaves).

sequência desses acontecimentos levou os chefes da comunidade e os rabinos a convocarem o “herético” a comparecer no grande conselho, onde davam ciência das acusações feitas e exigiram que se o mesmo era judeu, deveria guardar e cumprir a sua sentença, sob pena de nova excomunhão. A seguir, uma descrição da sentença feita pelo próprio Uriel, no Exemplar *Humanae Vitae* (1937):

Foi-me feita a sua leitura, onde era condenado a apresentar-me na sinagoga, vestido de luto, e levando na mão um círio negro, a retratar-me publicamente, recitando palavras da sua composição, quanto possível infame e nas quais faziam ecoar até ao céu os meus crimes contra a religião. Depois do que me devia ser infligido na sinagoga o espetáculo da minha flagelação com correia ou com vara. Exporia em seguida o meu corpo, estendendo-me no limiar da mesma casa de Deus, para que todos me pisassem e, para completar, jejuns a datas determinadas.

Contudo, Da Costa que não era afeito a essa ideia de submissão às leis religiosas, desde os tempos de outrora, em que praticava a fé católica, pois segundo ele, fora criação humana, negou-se a cumprir a sentença, principalmente porque tal submissão, nesses moldes, era desonrosa, consequentemente fora novamente eliminado da comunidade e excomungado. Daí em diante o mesmo passou por vários momentos de sofrimentos, hostilidades e desprezos, tanto do povo, quanto dos seus familiares e até passando por problemas de saúde, sem que ninguém o ajudasse.

Em Amsterdam, no período compreendido entre 1622 e 1683 consta um número de quarenta excomunhões e mais de uma centena de advertências na nação portuguesa, esses dados mostram como o recurso do herem foi muito usado, mesmo pós Uriel da Costa, causando constrangimentos aos membros da comunidade por parte dos líderes rabínicos de um lado e pelo outro, nota-se como houve resistência de alguns judeus novos em aceitar e reconhecer a Torá Oral como “legítima e incontestável” (MUHANA, 2016, pp. 98-99).

Para entender a mentalidade controversa de Uriel da Costa, precisamos nos situar no contexto em que se desenvolveram suas ideias na escrita de seu *Exame das Tradições Farisaicas* que foi também o mesmo da Obra *Nomologia de Imanuel Aboab*, tendo como pano de fundo dessa realidade cultural, Veneza, Amsterdam e Hamburgo, sendo os dois primeiros, os centros comerciais e culturais mais importantes da Europa naqueles tempos, servindo de refúgios para muitos exs criptojudeus, cristãos-novos que fugiram da Península Ibérica para praticar nessas regiões abertamente o judaísmo.

De acordo com Moisés Orfali, a crítica à Torá Oral por parte de alguns cristãos-novos conversos, isto é, que haviam voltado ao judaísmo, foi um dos principais problemas da

Diáspora espanhola-portuguesa, na Europa Ocidental, durante os séculos XVI e XVII. Essa questão foi responsável, por fazer com que muitas pessoas tivessem problemas quando de sua integração nas comunidades judaicas, haja vista que não acreditavam na halachá como fonte fidedigna. O universo da Lei Oral composto por seus ensinamentos e suas proibições prévias, por conseguinte, gerou resistência e oposição no seio de alguns cristãos-novos que se converteram ao judaísmo (ORFALI, 2007, p. 32).

Tentando destrinchar de onde teriam partido as ideias e os questionamentos no caso específico de Da Costa, alguns autores perceberam que há em certos pontos de suas observações algumas semelhanças entre ele, os caraítas e os saduceus. Sendo que, os saduceus que surgiram no século VIII, antecederam os caraítas. Tanto os caraítas, quanto os saduceus, como Uriel da Costa, não aceitavam a Lei Oral, pois, para os mesmos, ela foi acrescentada pelos homens à lei divina, sendo, portanto, uma criação humana. Desse modo, os sábios seriam desprovidos de autoridade para esclarecer o significado do texto sagrado, bastando apenas entender em seu sentido literal. Outra questão constante no caraísmo está relacionada aos costumes e rituais presentes no Talmud, que para seus adeptos são contrários aos que estão dispostos na Torá, um exemplo disso, é o calendário.

Nesse sentido, o judaísmo caraíta, diferente do judaísmo rabínico, realizava práticas e rituais distintos, como por exemplo, não faziam o ritual das velas antes do sábado, não faziam o uso do tephelins⁷⁹ comiam carne preparada utilizando o leite, faziam o modo de circuncisão de maneira diferente, não fazendo peria⁸⁰ e etc. Mas o mais importante preceito do judaísmo caraíta é o princípio da razão natural como princípio universal. O fato é que, na maioria dos casos citados acima, como modo caraíta, constam similaridades também nos questionamentos de Uriel da Costa, já no primeiro texto, enviado a Veneza, como já dissemos. Mas, como teria Uriel da Costa tomado conhecimento dessas ideias, já que esse povo data do século VIII? Teria tido acesso a alguns escritos dos caraítas? Não se sabe. Adma Muhana suspeita que possivelmente havia remanescentes de judeus caraítas, vivendo na neófita comunidade judaico-portuguesa de Hamburgo, haja vista, ter conhecimento de que no século XIII, existiu na Espanha muçulmana, uma importante comunidade caraíta, mas que foi logo combatida pelo judaísmo rabínico. É claro que essa sugestão da autora se trata apenas de uma conjectura, já que não há provas documentais que comprove tal suspeita (MUHANA, 2016, p. 52).

Vale lembrar também, que o termo caraíta, foi empregado frequentemente de forma pejorativa nas comunidades sefarditas ocidentais no século XVII para referir-se àqueles que

⁷⁹ filactérias

⁸⁰ a sucção do membro na circuncisão

contestavam a Lei Oral e a autoridade rabínica. Nesse sentido, o termo era empregado e dirigido por analogia a essas pessoas, como sinônimo de herético. Aos saduceus, Uriel da Costa se assemelha nas suas ideias, ao fazer uma interpretação literal da escritura, ao negar a imortalidade da alma e a ressurreição dos mortos, o inferno, o purgatório e o paraíso. Já o termo saduceu foi utilizado como sinônimo de herege para designar cristãos-novos ou judeu novos que não reconheciam a autoridade da tradição oral. Nesse sentido, tanto os termos, “saduceus,” “caraítas” e “fariseus” foram largamente utilizados de forma pejorativa para ofender determinados membros da comunidade que tinham ideias com características semelhantes a estes três grupos citados acima.

Tentando mostrar algumas possibilidades para a origem das ideias de Uriel da Costa, Adma Muhana, observa que já no início do século XVII, segmentos do cristianismo protestante enxergavam uma semelhança entre o judaísmo caraíta e o protestantismo, do mesmo modo que entre os seguidores dos rabinos e dos papistas. (MUHANA, 2016, pp. 62 - 64). Ainda de acordo com a autora, é possível que Da Costa tendo se decepcionado com o judaísmo rabínico, possa ter se interessado por elementos do judaísmo caraíta que também eram comuns ao catolicismo, somado com sua simpatia pelo protestantismo, que aliás, agradava também a outros cristãos-novos. No entanto, lembra bem que o único indício de proximidade de Uriel com protestantes de que se tem notícia foi o fato de Johan Müller, negociante de açúcar que gostava de discutir assuntos relacionados à fé, ter encontrado seu testamento, *Exemplar Humanae Vitae*. Uma outra possibilidade apontada pela autora, das causas, senão a maior delas, da insubordinação à Torá Oral e as divergências por parte de jovens cristãos-novos, originários da Península Ibérica, se deve ao fato de estes, terem cursado universidade e chegavam repletos de conhecimentos das ciências profanas, o que não era o caso de Uriel da Costa. Quem corrobora essa proposição é Isaac Oróbio de Castro, que se formou em medicina em Alcalá e foi professor em Toulouse e também o médico Abraham Miguel Cardoso (1630-1706), para esses, era a ciência das universidades a maior causa da reação negativa ao Talmud e às autoridades dos sábios.

Uma medida para combater isso foi a criação da escola da congregação de Amsterdam, a Ets Haim, em 1637. Essa instituição foi muito importante porque se apresentou como paradigma para o universo judaico, tendo como função primordial o ensino do hebraico, a Bíblia e o Talmud aos meninos. Com o objetivo de manter a unidade da comunidade havia a proibição da circulação de textos não autorizados pelos rabinos na escola da congregação. (MUHANA, 2016, p.110).

Citando Ephraim Shmueli, Moisés Orfali, comenta que a controvérsia contra o Talmud e os rabinos em Veneza surgiu nesse período de duas fontes totalmente antagônicas, a primeira seria o racionalismo filosófico que se ia manifestando juntamente com o individualismo religioso, a segunda, seriam as manifestações contraditórias da cabalá, isto é, as dirigidas à extinção dos preceitos. Muitos textos escritos confirmaram que o ceticismo religioso prosseguiu durante o século XVII até o encerramento do renascimento (ORFALI, 2007, p. 36).

De acordo com Orfali, nas cidades de Veneza primeiramente e depois em Amsterdam, esses cripto judeus ou descendentes de cristãos-novos ao reencontrar o judaísmo canônico provocaram questionamentos, resultando em reflexões heterodoxas que criticavam a Lei Oral, a autoridade e ensinamentos espirituais dos rabinos. De fato, o contexto da obra *Nomologia* e do *Exames das tradições Farisaicas* no sentido amplo é o universo dos “judeus-novos” do século XVII, tanto nesses lugares de instalação das comunidades espanhola-portuguesa, quanto na Península Ibérica. No sentido mais restrito é o contexto cultural e imediato em que viveu Uriel da Costa e que é composto de vários círculos em volta da secularização no interior da comunidade e na oposição aos rabinos (ORFALI, 2007, p. 39).

Na explicação de Moisés Orfali, esse contexto refere-se ao levantamento dessas questões contra a tradição talmúdica que se deu primeiramente em Veneza e depois em outras comunidades empregando diferentes nuances e observando a transformação histórica em cada lugar e período, principalmente deve-se atentar para a diferença entre as causas das críticas à Lei Oral e aos regulamentos rabínicos do início do século XVII, às críticas do final e posteriormente. Haja vista que ao longo desse período ideias deístas, argumentos espinozistas, ateístas e até mesmo neocaraítas ecoaram no meio intelectual dos cristãos-novos sefarditas espalhados pela Europa ocidental e convertidos ao judaísmo; o vínculo haláchico de grande parte deles com o tempo foi ficando fraco.

Consideramos de suma importância para entender essas ideias de Uriel da Costa, conhecer mesmo que de maneira rápida, um pouco da obra, “*Nomologia o Discursos Legales*” e do seu autor, R. Imanuel Aboab. Já por volta de 1615, portanto, o mesmo ano em que Uriel chegou com sua família em Amsterdam, alguns líderes religiosos das congregações judaicas de Veneza, Amsterdam e Hamburgo solicitaram a Aboab que produzisse uma obra com o propósito de defender a Lei Oral contra aqueles seus pares que negavam a valorosa exegese dos sábios da Torá e teimavam incansavelmente que a Escritura Sagrada, por ser perfeita, não necessitava de outras pessoas para ler e entender, apenas com pouco estudo, poderiam alcançar o entendimento.

Ao escrever a obra “Nomologia”, R. Imanuel Aboab teve como objetivo, conforme o próprio diz, mostrar que a Torá Escrita e a Torá Oral estão conectadas e interligadas uma à outra, sem que haja separação entre elas. A ideia que perpassa é a de que todo aluno fiel ensine no futuro o que o foi transmitido a Moisés no Monte Sinai, isto é, o ensino que de fato foi o significado da tradição oral judaica e o reflexo da liderança espiritual do povo ao longo das gerações. Nesse sentido cabe aqui entender de acordo com a obra, “Nomologia”, que *“a lei escrita recebe seu significado por meio da exegese que dela faz a Lei Oral.”* *“E ainda, que as duas leis se complementam, o fundamento da lei escrita é estático, enquanto a Lei Oral tem uma base dinâmica.”* Um exemplo dessa dinâmica é a enumeração de catorze gerações dos sábios até sua própria época.

No capítulo vinte e nove, da segunda parte dessa mesma obra, consta uma discussão de R. Imanuel Aboab com duas pessoas que no entender dele, erradamente pensavam dessa forma citada acima, uma dessas duas pessoas foi identificada posteriormente por David Farrar (Simon Lopes Rosa), e a outra supostamente seria Uriel da Costa. Sobre o conteúdo da conversa, Aboab disse que estando ele em 1615 em Veneza, foram falar com ele duas pessoas que se opunham à verdade que professava todo Israel. Entre os principais questionamentos desses homens constavam os seguintes: o primeiro deles disse que estava escandalizado e não acreditava no que diziam os sábios, que o patriarca Jacob tivesse idade de 77 anos quando entrou na casa de Labão, seu sogro, e de 84 quando se casou com suas duas filhas.

O segundo homem, que no dizer dele se achava mais letrado, disparou com dois argumentos, o primeiro, de onde tiraram os sábios as cerimônias e os cuidados demasiados no abate dos animais que diziam que era proibido se fosse feito com faca que continha uma fenda, porque na lei sagrada não havia essa proibição. No segundo questionamento perguntou porque se a lei divina mandava que se celebrasse sete dias de Páscoa de Pessah⁸¹, apenas um de Shabat⁸², um de Rosh Hashaná⁸³ e oito de Sucot;⁸⁴ os sábios queriam que se alterasse a lei e fosse acrescentado um dia a mais em cada Páscoa contra o que o Senhor ensinou.

Convém ainda trazer algumas informações acerca de quem foi R. Imanuel Aboab (1555-1628) e quais suas competências intelectuais, para ser escolhido por parte desses líderes religiosos, a fim de produzir uma obra desse nível de conhecimento. Sabemos que ele era descendente de uma notória família originária da Espanha pertencente ao R. Isaac Aboab que era seu bisavô e também do R. Isaac Aboab II, chamado também do último Gaon de Castilla,

⁸¹ Páscoa judaica

⁸² Descanso semanal

⁸³ Ano novo judaico

⁸⁴ A festa das cabanas.

de quem já falamos anteriormente. Este último foi o responsável naquele período por negociar com o governo português, para que recebesse os judeus expulsos da Espanha em Portugal. Lá sua família se converteu ao cristianismo em 1497, e um dos integrantes da sua família era seu avô, Abraham Aboab de Toledo, também conhecido pelo nome de Duarte Dias. Suspeita-se que Imanuel Aboab, tenha ficado órfão muito pequeno, pois não comenta nada sobre seus pais, mas sim a respeito de seu avô na casa do Porto onde se criou.

Por volta de 1585 Imanuel Aboab, ainda jovem, saiu de Portugal com destino à Itália, com o objetivo de voltar a praticar abertamente o judaísmo, durante muitos anos percorreu várias cidades italianas, chegando até a ilha grega de Corfu (situada na costa da Albânia), em 1607. Por motivos comerciais terminou se fixando na casa de uns parentes em Veneza (ABOAB, 1624, pp. 183-184). Nesse mesmo livro pode-se perceber algumas indicações um tanto obscuras de que residiu também em Amsterdam e no Norte da África. Mas foi lá na cidade de Veneza que aceitou o posto de Haham⁸⁵ quando lhe foi outorgado na comunidade espanhola-portuguesa, chamada escola espanhola ou escola Ponentina, ocupando o cargo até sua saída para viver em Jerusalém. “A parte mais importante de sua obra literária se desenvolveu em Veneza,” e como já é de conhecimento da historiografia por sua atividade pública, foi nessa mesma cidade o local onde escreveu entre 1615 e 1625 seu livro, “Nomologia” que teve como objetivo defender a autoridade da tradição judaica e da Lei Oral (ORFALI, 2007, p. 22).

Para nós, é nesse cenário histórico-cultural que primeiramente as *Propostas Contra a Tradição*, o *Exame das Tradições Farisaicas* de Uriel da Costa, e terceiro a *Nomologia* de R. Imanuel Aboab, escritos respectivamente, em Hamburgo, Amsterdam e Veneza, dão indícios das ideias heterodoxas que ocorreram nas comunidades sefarditas ocidentais no princípio do século XVII.

Os dois últimos foram impressos e publicados em Amsterdam, cidade em que da mesma forma que em Hamburgo e Veneza, foi solicitado a Aboab repetidas vezes que desse uma resposta objetiva e sistematizada àqueles que rebatiam a autoridade do judaísmo rabínico. R. Imanuel Aboab começa escrever a obra “Nomologia” em 1615, e deixou claro que procurou entender a raiz das manifestações e intenções desses judeus novos que duvidavam da Lei Oral e da autoridade rabínica para aplicar-lhes a melhor resposta, como ele próprio diz: “para que conhecida a enfermidade se lhe pudesse aplicar o remédio oportuno”

⁸⁵ Do hebraico Hakam. Sábio, título honorífico outorgado entre os sefarditas a uma autoridade rabínica, dirigente espiritual, predicator.

(ABOAB, 1628, p. 5). O livro foi concluído em 1625 e publicado em 1629 em Amsterdam, um ano depois de sua morte.

A Lei Oral é composta pelo conjunto dos preceitos da obra *Nomologia*, sabe-se que parte de sua correspondência trata do mesmo tema dos judeus conversos e o combate a ideias heterodoxas no meio judaico, um exemplo é a correspondência enviada a um amigo de Labastide Clairence, no Sul da França. Supostamente foram cartas escritas depois da obra “*Nomologia*” entre 1626 e 1627. Esses escritos de Imanuel Aboab nos fazem acreditar mesmo que no campo das conjecturas de que esse pensamento fosse difundido entre os “judeus novos” cujos pais ou avós voltaram ao judaísmo, mas que tinham sido criados em um ambiente especial de criptojudaísmo que tinham suas raízes na Espanha ou em Portugal (ORFALI, 2007, p. 29).

Cabe aqui salientar que diferentemente de outros autores, que tentam fazer algum tipo de associação ou enxergar nas ideias de Uriel da Costa, ou ainda, naqueles que duvidam da validade da Lei Oral ou atribuem a antecedentes históricos ao longo das gerações, como os saduceus ou caraítas, *Immanuel Aboab*, em nenhuma vez citou os caraítas ou saduceus em sua obra, como influências para tais descréditos ou questionamentos da lei por parte de Uriel, ou qualquer outro cristão-novo que tinha a mesma discordância ou rejeição à Torah oral.

Para Adma Muhana os textos de Uriel da Costa não devem ser entendidos como de cunho nem teológico e nem filosófico, haja vista que não foram sequer lidos pela comunidade, mas por alguns rabinos e supostamente por uns poucos desconhecidos, já que sofreram censura por parte dos líderes da comunidade. Pelo contrário, seus textos devem ser entendidos como sendo de um jurista primeiramente e segundo como um autodidata do judaísmo, capaz de perceber contradições religiosas, mas que erra também em sua interpretação literal da sagrada escritura. Nesse sentido, seus textos devem ser entendidos sob a perspectiva da “*lei e do direito*,” escritos por um autor que tem por função “*o direito e a lei de uma nova nação*,” como diz Uriel Da Costa: “*naum visto dous panos, e ou hei de ter lei, e guardala, ou se a nam hei de guardar, naum a hei de ter*” (MUHANA, 2016, p.111). Aqui fica claro o entendimento literal da lei por parte não só de um religioso, mas de um jurista de profissão.

No dia 07 de março de 1627, Uriel prestou uma declaração sob juramento na vereação de Utrecht, na qual afirmava que residia em permanência nesta cidade. Em 04 de outubro de 1628, sua mãe, Sara da Costa (esse foi o nome que passou a usar quando da chegada em Amsterdam, antes, era Branca da Costa) foi enterrada na décima cova da décima fila, no cemitério de Ouderkerk, próximo a Amsterdam. Pode-se conjecturar que depois de ter vivido

uns 4 anos em Utrecht, Uriel teria voltado a Amsterdam para assistir ao enterro de sua mãe e ter ficado por lá. Seria o momento oportuno, encarado talvez como tal pelos seus irmãos, para efetuar uma reconciliação com as comunidades luso-judaicas.

Passados sete anos de sofrimento de Uriel da Costa, desde seu último afastamento em 1632, não obstante, repetidas vezes foi persuadido a reconsiderar a sua decisão e submeter-se à sentença, desiludido por ter cortado relação com a sua família (mãe e irmãos) a quem tinha muito amor e havia educado-os na mesma casa e instruídos no judaísmo. Vale lembrar que desde da confirmação da segunda excomunhão, seu sobrinho, denunciador, tornou-se o mais acirrado inimigo da sua honra e amigo dos seus bens na medida em que fez uma manobra, para que um dos irmãos de Uriel se apropriasse de uma parte dos bens, cuja guarda lhe foi confiada, rompendo completamente as relações comerciais. Enfim, suportando todo tipo de humilhação, como por exemplo: ser chamado de traidor, ter sua casa apedrejada, e vivendo apartado de todos, resolveu então aceitar e cumprir tudo o que lhe pediam.

Em 1639 resolveu se reconciliar e aceitar a sentença e penitência mencionadas abaixo, o que lhe provocou grave desonra e humilhação, levando ao seu suicídio em 1640. Porém, antes de cometer suicídio, por volta de 6 de junho do mesmo ano, Uriel da Costa transferiu todas as suas posses para a sua criada, Digna da Costa. Por esse ato judicial ficamos a saber que ele residia em uma viela de Amsterdã chamada Vloomburgsteeg, que depois passou a chamar-se Houtkopersdwarsstraat, nas imediações da que era então a única sinagoga portuguesa. Abaixo segue uma descrição da cerimônia para a reconciliação e penitência que lhe foi imposta e que representou grande ignomínia.

Entrei na sinagoga, que estava a abarrotar de homens e mulheres, porque se tinha vindo como para um espetáculo. Na ocasião própria, subi ao estrado de madeira que se encontra ao meio da sinagoga, e que se destina às arengas e outras práticas, e li em voz alta o que eles escreveram. Ali se confessava que eu era mil vezes digno da morte pelo que cometera: a transgressão do sabbat, a não observância da lei, a sua violação até, pois que chegara a convencer outros homens a não se converterem ao judaísmo. E, como reparação, estava pronto a executar suas ordens e tudo que me impusessem, prometendo, aliás, não mais recair em iniquidades e perversidades semelhantes. Acabada que foi a leitura, desci do estrado. Então o santíssimo chefe aproximou-se de mim, e segredou-me que me retirasse para um canto da sinagoga. Para lá me dirigi, e o samas mandou-me despir. Desnudei-me até à cintura, amarrei um lenço em volta da cabeça, descalcei-me e estendi os braços, agarrando-me a uma espécie de coluna. O samas, aproximando-se, amarrou-me as mãos à coluna com uma espécie de corda. Veio em seguida o hazan que, munido de uma correia, me deu, segundo a tradição, trinta e nove correiadas nas costas, porque a Lei manda é que se não ultrapasse o número de quarenta, e como esta gente é muito escrupulosa nas práticas, e observantíssima delas, tiveram o cuidado de não pecar por excesso. Enquanto me açoitavam, cantava-se um salmo. Acabado isto, assentei-me no chão, e o pregador, como um iluminado

(quanto cômico nas coisas humanas!) veio até mim e desligou-me da excomunhão. E eis que me estava aberta a porta do céu, esta mesma porta cuja soleira e limiar antes me estava vedada, por poderosos ferrolhos. Feito isto, vesti-me e fui para a soleira da porta da sinagoga. Deitei-me, sustentando-me o samas a cabeça. E então todos à saída passavam sobre mim, indo pé ante pé, por cima das minhas pernas, sem me pisar. E todos o fizeram, crianças e velhos. (os próprios macacos não se poderiam exhibir aos olhos dos homens com um comportamento mais absurdo e em atitudes mais ridículas). Tudo se consumara; a sinagoga estava vazia.

Salomon em sua introdução ao Exame das Tradições Farisaicas, traz duas versões para o suicídio de Da Costa em abril de 1640, a primeira do padre luterano de Hamburgo Johann Müller, que informa que o suicídio de Uriel da Costa teria sido provocado pela humilhante cerimônia na Sinagoga. Consta que o mesmo redigiu sua autobiografia pouco tempo antes de se suicidar e o documento foi encontrado em cima da mesa perto do seu cadáver.

Outra versão da morte de Uriel é a de Filipe Van Limborch pela qual Da Costa teria acabado sua carta testamento pouco dias antes de ter tomado a decisão de pôr fim à sua vida, que com raiva de seu irmão (ou do primo), vendo que ele passava perto de sua casa resolveu lhe dá um tiro e em seguida a si, mas não tendo acertado seu alvo e por medo de ser descoberto, fechou a porta disparando um tiro contra sua própria cabeça, o manuscrito foi encontrado ao lado do corpo, em sua casa. (SALOMON, 1995, p. 56).

De acordo com Schwartz, o tolerantismo religioso usualmente é designado como “uma política de Estado ou da comunidade,” e tolerância significando “um conjunto de atitudes ou sentimentos.” O tolerantismo religioso e a liberdade de consciência são vistos como frutos fundamentais da secularização do mundo moderno, mas o ressurgimento de vários fundamentalismos em nossa época, disfarçados de nacionalismo ou de verdade religiosa, deve nos alertar contra qualquer espécie de concepção teleológica da secularização ou da liberdade religiosa. (SCHWARTZ, 2009, pp. 22-25).

Ainda segundo esse mesmo autor, Amsterdam possuía um ambiente propício de relativa liberdade religiosa apartada do mundo ibérico, universo esse último, onde era proibido expressar a fé cristã-nova e sua complexidade em relação ao cristianismo e ao judaísmo. Nesse sentido, desde 1580 muitos conversos espanhóis e portugueses tinham ido para lá fugindo da inquisição, havia uma política estatal de tolerantismo em relação a eles, que não obstante as autoridades religiosas judaicas usufríssem de certa autonomia recebida do governo municipal, mas com o intuito de mitigar possíveis problemas com a população cristã e para manter a ortodoxia entre os judeus procuravam controlar os escritos e as declarações públicas da comunidade, como ocorreu com Da Costa. (SCHWARTZ, 2009, p. 96).

Convém acrescentar ainda, que em Amsterdam, como em todos os outros centros da diáspora sefardita ocidental, foram os descendentes de cristãos-novos da Espanha e Portugal, os que estabeleceram as bases da nova vida judaica. Paradoxalmente foram estes ex Criptojudeus, recém convertidos publicamente à fé ancestral, que fundaram suas próprias comunidades. (KAPLAN, 1996, p. 13). Nesse sentido, Da Costa não percebeu que esses cristãos novos que haviam ocultamente judaizado na Espanha e em Portugal em muitos casos haviam se desligado completamente do judaísmo e agora se converteram em “judeu novo,” judaísmo este que teve que inventar sua própria tradição.

Pensadores como Uriel tinham vivido na Espanha e em Portugal, onde havia uma longa tradição popular de relativismo religioso, além de uma antiga discussão teológica sobre as implicações da lei natural quanto à possibilidade de salvação. *“A ideia de que todos os credos podiam levar à salvação, era uma concepção familiar a todos os cristãos-novos, ortodoxo e heterodoxo, em qualquer fé que realmente abraçassem, e na verdade era familiar a espanhóis e portugueses de qualquer formação.”* (SCHWARTZ, 2009, pp. 101-102).

Nesse sentido, também essa cidade que se constitui não só no centro de criatividade religiosa e secular dos sefarditas ocidentais, mas também no principal cenário da confrontação entre quem pretendia manter viva a chama do judaísmo rabínico e quem havia intentado desafiar a supremacia do Talmud e autoridade da Halachá (lei religiosa). Entre esses encontram-se Uriel da Costa, Juan de Prado, Baruch Spinoza, Daniel de Ribeira e outros críticos da tradição rabínica que foram combatidos e excomungados por suas ideias heterodoxas e pela crítica racionalista do texto bíblico e das fontes rabínicas que haviam enunciado. (KAPLAN, 1996, p. 19).

Desse modo, os principais aspectos e etapas da reconstrução historiográfica e Literária da biografia de Uriel da Costa, desde 1644 aos nossos dias, parecem ter sido extremamente morosas e inconstantes, principalmente devido à escassez e, porventura, mesmo ao desaparecimento de provas documentais, de resto, dispersas por bibliotecas e arquivos de várias cidades europeias. Desde Amsterdam à Lisboa e ao Porto, passando por Hamburgo e Veneza, por exemplo. Trata-se, com efeito, de um processo de reconstituição histórico-científica e ficcional sujeito a grandes intermitências e incertezas desde que, em circunstâncias que continuam a aguardar um esclarecimento cabal, um manuscrito do texto autobiográfico *Exemplar Humanae Vitae* chegou às mãos de Joanes Müller (1592-1673).

Uriel da Costa, que se denominava de natureza compassiva inclinado à piedade, ao passo que no conteúdo do seu discurso, na sua obra, *“Exame das Tradições Farisaicas”* se mostrava intolerante fazendo uso de uma interpretação literal e purista da Lei de Moisés, pela

qual, para dar sustentação às suas objeções, fazia amiúde uso de versículos de livros bíblicos do Velho Testamento⁸⁶ para provar a contradição da lei rabínica, que para ele era fruto da criação humana e farisaica. Todavia seu discurso agressivo se fez notar também em alguns pontos de sua autobiografia quando já havia abandonado as ideias de outrora, salvo a negação da imortalidade da alma que perdurou até sua morte.

De fato, após sua morte uma nova mentalidade do judaísmo sefardita ocidental se manifestou não só nos espíritos rebeldes e inconformistas com uma clara tendência para a secularização como consequência das condições histórico-sociais peculiares a este judaísmo que teve que inventar sua própria tradição. Tratava-se de uma profunda mudança que implicava uma volta em direção à modernização da sociedade sefardita ocidental.

3.4 A comunidade Judaica de Amsterdam

A institucionalização da comunidade judaica ocorreu somente em 1616, com a expedição do decreto que regulamentou o estatuto dos judeus novos de Amsterdam pelas autoridades holandesas, a partir de então, foi permitido o culto público. Em 1639 findou as três congregações (Bet Jacob, Neveh Shalom e Bet Israel) reunindo-se e formando a comunidade Talmud Torá, regulamentada pelos estatutos, no livro de *Ascamoth*⁸⁷ da Talmud Torá e tendo como principal rabino o Saul Levi Morteira, que ficou no cargo de 1618 até 1660. No decurso desse período ele foi um dos responsáveis por assinar a confirmação da excomunhão de Uriel da Costa em 1623, e posteriormente co-responsável pelas expulsões de Juan de Prado e Bento de Espinosa, escreveu o *Tratado da Verdade da Lei de Moisés em 1659*, sua principal obra (MUHANA, 2016, p.105).

No interior da comunidade de Amsterdam havia uma confraria, cujas condições para participação de seus membros exigiam o cumprimento dos preceitos da Lei judaica; crer no judaísmo e manifestar uma identificação interior com a Torá. A confraria tinha como atividades básicas: regular a instituição matrimonial, promover as relações humanas primárias e de maior intimidade e deveria se opor ferrenhamente a influências sociais externas. Quem era aceito como membro? Tanto os judeus quanto os criptojudeus eram aceitos, esses últimos, por não restar dúvida nenhuma do seu pertencimento à “nação.” Desse modo, os criptojudeus que ainda viviam nas terras de idolatria eram considerados membros plenos e com igualdade de direitos, contudo, a esses não se exigia o cumprimento dos preceitos da Lei de Moisés, tendo em vista que eram obrigados a manter sua fé judaica em segredo. E por causa dessa

⁸⁶ Bíblia Hebraica

⁸⁷ Regulamento

condição, apenas exigia-se crer no judaísmo e manifestar uma identificação interior com a Torá. (KAPLAN, 1996, p. 31).

Coincidentemente, no mesmo ano de 1639 em que as três comunidades religiosas dos portugueses de Amsterdam: Bet Jacob, Neveh Shalom e Bet Israel fundiram-se em uma única e dando origem a congregação Talmud Torá constituída como única sinagoga em Amsterdam, Uriel da Costa passou por uma cerimônia para a reconciliação e libertação da excomunhão a que lhe foi imposta, submetendo-se a fazer certas promessas e submeter-se as certas penitências de praxe que consistiu na flagelação simbólica e no atropelamento à porta da sinagoga.

As últimas palavras de Uriel da Costa em sua carta testamento são de crítica e indignação contra a comunidade judaica e contra as autoridades da municipalidade de Amsterdam. O jurista hebreu, em sua fala final, disse que se admirava muito de uma coisa entre outras, e que para ele era verdadeiramente. Não entendia como vivendo os fariseus entre cristãos, podiam gozar de tão grande liberdade até lhes ser lícito exercer justiça.

“Que retumbante ignomínia para uma cidade livre que declara proteger a liberdade e a segurança dos indivíduos, e que, contudo, os não defende dos vexames dos fariseus” e pergunta ainda, “quando um homem não tem defensor, nem vingador, é de admirar que ele busque por si próprio a defesa e se vingue das injustiças sofridas? E agora, filhos dos homens, que vossa justiça julgue, sem que vosso coração pese na balança”.⁸⁸

Fica bastante claro nas palavras de Da Costa uma enorme crítica e insatisfação com as autoridades da municipalidade de Amsterdam por pregarem liberdade em sua cidade, mas ao mesmo tempo deixaram que seus indivíduos sofressem perseguição e desonra sem que interferissem em seu favor. Em seguida dar a entender que quando não se tem nenhuma justiça para defender e proteger o cidadão, é justo que ele por si se defenda, possivelmente pode estar justificando o atentado fracassado que realizou e que culminou no seu suicídio.

A não interferência por parte das autoridades holandesas na querela de Uriel da Costa com a comunidade judaica, deve-se ao fato de se ter criado já em 1616 um decreto que regulamentou o estatuto dos judeus novos de Amsterdam, pelas autoridades holandesas. No regulamento consta uma série de recomendações, propostas pelas autoridades municipais, visando evitar conflitos externos, entre elas: “*não falar nem escrever o que quer que fosse em despeito do cristianismo, de não tratar de converter, nem circuncidar ninguém que professasse essa dita religião,*” entre outras.

⁸⁸ Exemplar Humanæ Vitæ

Nesse sentido, essa primeira proposição de Uriel citada acima, estava em contradição com os cristãos que crêem na imortalidade da alma e confessam por uma crença particular fundada sobre a lei evangélica, onde expressamente se mencionam o prêmio e o suplício eterno. E isto, por sí só, provocaria o ódio dos cristãos. No entanto, apesar da fixação dos trinta e nove artigos do estatuto, que prometiam que a comunidade judaico-portuguesa não representaria uma ameaça aos cidadãos holandeses e ao cristianismo, alguns conflitos se deram no interior da comunidade, como já vimos.

Também em outro artigo do estatuto de 1616, do qual já falamos, ficava proibido que qualquer membro da comunidade, isto é, judeu novo, fosse solicitar às autoridades da cidade para intervir em pendenga entre eles, visando sanar conflitos, caso houvesse. Os judeus novos deveriam levar suas divergências aos deputados da nação, sob pena de incorrer em grande pecado, caso agissem de forma contrária. Aqueles que desobedecessem tal artigo levando tais desentendimentos de seus pares às autoridades externas à comunidade, deveriam ser penalizados com o afastamento das três esnogas, e com pena de excomunhão para quem pretendesse criar uma nova congregação.

Os dirigentes da Kahal Kadosh⁸⁹ de Amsterdam com o objetivo de combater os dissidentes, fizeram muito o uso da pena de excomunhão. Basta lançarmos o olhar para o período decorrido entre os séculos XVII e XVIII quando se aprovaram na comunidade sefardita portuguesa, aproximadamente cem regulamentos relativos a diversos assuntos que aplicavam a pena de excomunhão ao transgressor. Contudo devemos acrescentar que esse excesso de excomunhão aplicado aos judeus novos heterodoxos por parte dos dirigentes da comunidade Sefardita de Amsterdam que sofreram várias críticas e desaprovação entre os homens de letras e teólogos calvinistas de Amsterdam. Um exemplo claro desses críticos é o nome de Philip Van Limborch que afirmou em 1662, que os judeus abusavam dos seus direitos e liberdades quando impunham suas ideias sobre seus dissidentes e era preciso que se tomassem medidas para evitar isso. Comentou Limborch: “os judeus abusando do herem criaram uma situação intolerável – ‘uma república dentro de uma república’ – atribuindo-se um privilégio que somente o correspondia ao Estado” (KAPLAN, 1996, pp. 39-40).

Por causa dessas críticas, as excomunhões foram sendo eliminadas paulatinamente nos regulamentos dos finais dos séculos XVII. Além disso, muitas excomunhões impostas aos membros da comunidade foram posteriormente anuladas. Diante de todas as pressões externas e internas sofridas, os dirigentes da comunidade Sefardita encontraram outra saída, no final da

⁸⁹ Santa Congregação, Talmud Torá.

década de 1670, introduziram um novo método para punir os heréticos da comunidade, denominado de “Revocação dos direitos a ser membros da comunidade.” Na prática isso significava excluir o transgressor da comunidade sem aplicar-lhe nenhum daqueles elementos do ritual tradicional de excomunhão na sinagoga que causava tanta humilhação, como foi o caso de Uriel da Costa (KAPLAN, 1996, p. 41).

Como bem explica *Moshe Idel*, a mobilidade no aspecto geográfico possivelmente também pode envolver flexibilidade em nível teórico. Lugares distintos também comportam diferentes instituições e uma mudança de um local para o outro compreende uma mudança espiritual que em alguns casos pode ser radical. E por “*muitas vezes levar à complexidade*” haja vista, a tentativa sistematizada de unir as várias correntes espirituais que são frequentemente constituídas em tipos distintos de pensamento, raramente obtém êxito. (IDEL, 2008. pp. 276-277). Desse modo, a mobilidade se tornou um fenômeno importante entre os cristãos-novos, que puderam também apoiar a ênfase em suas experiências individuais, pessoais e em interpretações exegéticas.

Por fim, por sua mentalidade, seus vínculos com o mundo não judaico e sua aceitação na cultura Europeia, pode-se considerar o sefardismo ocidental, em especial Amsterdam como o seu centro mais importante e como precursor da modernização e secularização da sociedade judaica europeia, e como vanguardistas, os cristãos-novos sefarditas, foram também os primeiros a sentir os embates da assimilação que tanto afetaram o judaísmo em sua intrincada passagem à modernidade.

De certa forma, Uriel da Costa preparou o caminho para o deslocamento do conhecimento em direção ao centro do judaísmo pós-bíblico, isto é, o estudo da Lei Oral e de suas aplicações no século XVII, resultando na multiplicação das traduções de obras talmúdicas e de tratados descrevendo as instituições da antiga sociedade judaica na época do segundo templo. Tal interesse pelas coisas judaicas acompanhou a reviravolta das atitudes para com os judeus, marcada pela sua admissão no seio da sociedade da Europa ocidental no decorrer do século XVII, aceitação essa que constitui uma primeira etapa no movimento de impulsão que ratifica os decretos de emancipação do fim do século seguinte.⁹⁰

CONCLUSÃO

O percurso de um dos mais polêmicos membros da nação portuguesa sefardita, por seus escritos contestadores da Lei Oral e autoridade rabínica, serve de exemplo para

⁹⁰ Dicionário temático do Ocidente Medieval/coordenação Jacques Le Goff e Jean Claude Schmitt; coordenador da tradução, Franco Hilário Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2006).

compreender o quanto foi difícil muitas vezes para um português, cristão-novo, fugindo de sua pátria, retornar ao judaísmo depois de muito tempo afastado. Nesse sentido, com Uriel da Costa, ocorreu o mesmo que aconteceu com outros cristãos-novos que tiveram que deixar a Península Ibérica devido à perseguição inquisitorial e indo se instalar em Amsterdam, com a presença da comunidade portuguesa no interior de uma sociedade, em sua maioria protestante, mas que não dispunha de um tribunal nem prisão inquisitorial.

Aliás, um tribunal da inquisição, que tinha como principal característica no processo inquisitorial a reunião de duas funções no mesmo órgão, a de acusar e julgar. Isto é, ele mesmo acusava e ele mesmo julgava, diminuindo as chances de o réu ser inocentado. No sistema inquisitorial, o réu era o objeto da investigação, objeto do processo e não sujeito de direitos. Isso fazia com que diminuísse consideravelmente o direito de ampla defesa. Nesse tipo de processo, aliás, o mais injusto, havia um sistema de apreciação e hierarquia de provas, sendo a confissão a maior das provas e a de maior valor. A saída para quem quisesse professar sua fé judaica foi a fuga.

A experiência anteriormente em Portugal, o conhecimento da maior ou menor desenvoltura de quem embarca em sua pátria com quase toda sua família e desembarca em um lugar desconhecido, ditarão o oportuno modo de agir. A emigração tão discutida por intelectuais, enquanto boa ou má, devendo ser aceita ou proibida, era na nação judaica, pacificamente observada e ligada uns aos outros, mas às vezes, se dava com traumas, como foi o caso específico de Uriel da Costa. Esse relevante fenômeno da mobilidade foi característico do período, resultante da Diáspora pela qual empreenderam os cristãos-novos sefarditas no século XVII.

Apesar de não dispormos de uma farta documentação, foi possível saber quais foram suas discussões, pensamento, sentimentos, temores, raivas, esperanças, ironias, desesperos. Em algumas vezes, as fontes mais diretas o trazem muito perto de nós, outras vezes, afastam de nós, como no caso de suas leituras. Essa reconstrução analítica do pensamento de Uriel da Costa foi possível, a partir do entendimento de sua cultura e contexto social no qual ele se moldou. Foi possível também rastrear o complicado relacionamento de Uriel com a comunidade judaica, com a Torá Oral e as autoridades rabínicas.

Uriel da Costa, ao escrever o *Exame das Tradições Farisaicas*, conscientemente interpôs uma avaliação detalhada sobre o Talmud e a Torah escrita, esse crivo, por outro lado, mostrou uma cultura oral, que não era apenas dele, mas também de um vasto segmento da comunidade sefardita da Europa ocidental no século XVII. A nossa investigação que se centrava apenas em um personagem, desembocou numa hipótese geral sobre a cultura judaica,

isto é, cristãos-novos originários da Península Ibérica que como Uriel da Costa desconheciam práticas e rituais judaicos e por fazer uma interpretação literal bíblica, questionaram e exigiram a sua aplicação no seu sentido primitivo.

A transição de pensamento de Uriel da Costa de uma via interpretativa purista da Lei, passando pelo entendimento mais heterodoxo até chegar ao deísmo, tem sua explicação em uma combinação de fatores, desde suas ideias tradicionais até suas experiências e traumas vividos. A partir de nossa pesquisa não podemos enveredar pelo caminho de alguns que consideram Uriel da Costa como herói, livre pensador etc., mas de um homem moldado pelo seu contexto cultural. Após conectar o contexto histórico de cada cidade (onde viveu) com o nosso personagem, permitam ilustrar a natureza do pensamento de Da Costa, enquanto vivia em Portugal.

A nossa investigação mostrou que enquanto residia no Porto, praticava uma espécie de criptojudaísmo, mesmo que de forma fragmentada, apenas realizando algumas práticas rituais, haja vista ser proibido. Teve sua formação em direito canônico na Universidade de Coimbra, que de forma obscura abrigava um grupo de judeus, no interior da sua instituição. Ao chegar em Amsterdam, Da Costa se deparou com um judaísmo rabínico que desconhecia, como também, a maior parte dos cristãos-novos naquele período, esse sentimento de descrença e de rejeição ao Talmude e às autoridades rabínicas foi percebido em Veneza, Amsterdam e Hamburgo, como nós já mostramos, é resultado dos cristãos-novos, a exemplo de Uriel da Costa, acreditarem que havia duas leis diferentes, eles não tinham conhecimento que a Torá escrita e a Torá Oral, estavam conectadas uma na outra, e que em nenhum momento elas se contradizem.

O caso Uriel da Costa é o melhor e mais conhecido exemplo de cristão-novo, que ao fugir de sua pátria para viver abertamente seu judaísmo em outra região, foi excomungado por ser portador de uma mentalidade controversa que combatia a tradição oral, desafiava a autoridade rabínica e por entender que a Torá Oral, era difícil de lidar, se rebelando com parte dela. Isso fica muito claro em suas críticas à referida lei, quando Da Costa diz textualmente aos líderes talmúdicos que eles inventaram uma nova lei porque não tinha sentido construir sobre uma lei, outra que é mais rigorosa e impossível de cumprir.

No caso específico de Uriel da Costa devemos considerar ainda o fato de ele ser formado em direito canônico, por isso fazia uma interpretação da lei, como um jurista de profissão que era, e em vários momentos foi possível perceber isso a partir das suas proposições em que exigia que a lei fosse cumprida, ou ainda, que a lei não mandava que assim fizesse. Some-se isso com a sua vivência em uma cidade pulverizada de paisagem

humana, como Hamburgo, que abrigava em sua maior parte, protestantes hamburgueses que debatiam assuntos religiosos, ou ainda Amsterdam, um dos maiores centros de intelectuais da Europa no século XVII.

Por fim, sabemos que Uriel da Costa, desencantando por todas as religiões e talvez por conta de todas as injustiças pelas quais passou, terminou mudando de pensamento mais uma vez, abandonando por completo suas proposições e acreditando apenas na lei natural. Além disso, sabemos que com o passar do tempo havia judeus que participavam integralmente da religião, outros que se tornaram agnósticos, se afastando de qualquer fé e ainda outros que retornaram ao cristianismo.

A adesão ao naturalismo que agora passou a ser sua nova crença, pode ter sido ainda fruto de sua rebeldia e crítica ao judaísmo rabínico, mas por outro lado, sabemos que nesse período, a vida cultural era dinâmica e influenciada pelo espírito do Renascimento, muitas ideias deístas e ateístas já estavam disseminadas no seio da sociedade. Como bem disse Pierre Bayle, se Uriel da Costa tivesse vivido mais seis ou sete anos, é bem provável que tivesse negado também a religião natural.

ANEXOS

URIEL DA COSTA
EXAME
DAS TRADIÇÕES
FARISAICAS
Exame das tradições phariseas

Fac-símile do exemplar único
da Biblioteca Real de Copenhaga

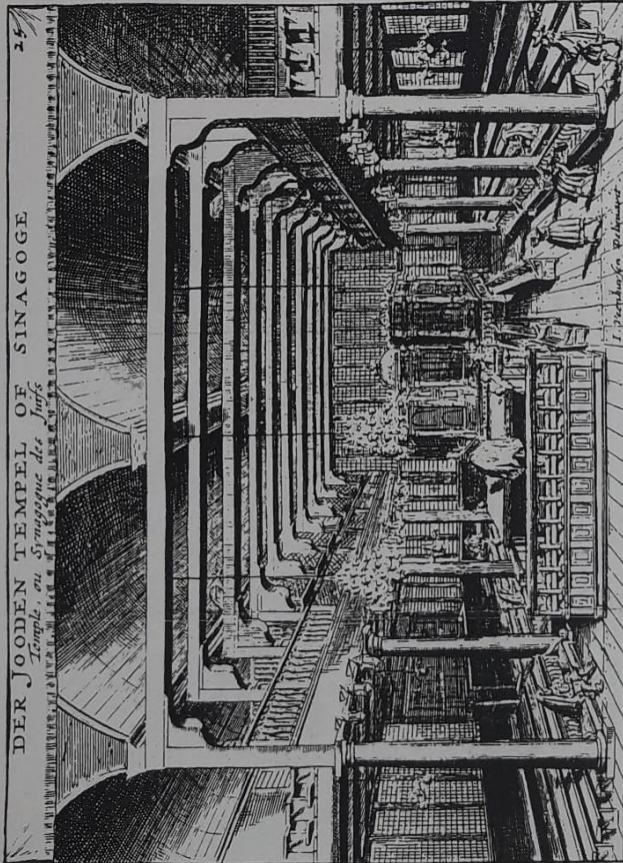
acrescentado com

SEMUEL DA SILVA
TRATADO
DA IMORTALIDADE
DA ALMA



INTRODUÇÃO, LEITURA, NOTAS E CARTAS GENEALÓGICAS
POR
H.P. SALOMON E I.S.D. SASOON

EDIÇÕES APPACDM DISTRITAL DE BRAGA
BRAGA · 1995



A sinagoga de *Talmud Tora*, Amsterdão, 1639,
estampa de J. J. Veenhuysen
(Colecção H. P. Salomon, Nova Iorque)

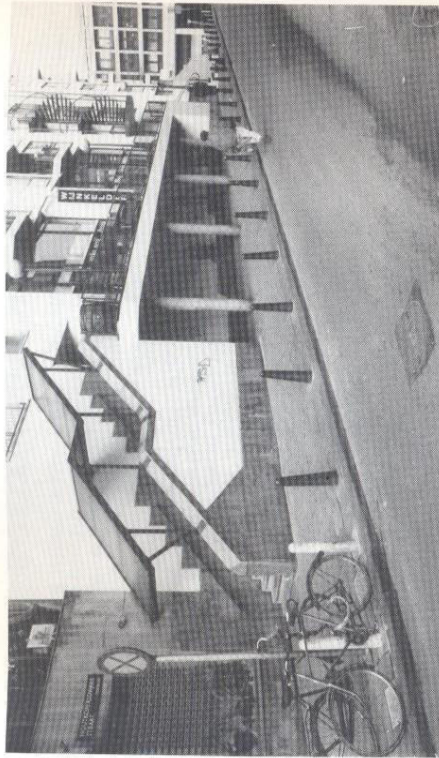
TRATADO D A Immortalidade:

Da alma

*Compozto pelo Doutor Semuel da Silva, em
que tambem se mostra a ignorancia de certo contra-
riador de nosso tempo que entre outros muytos erros
deu neste delirio de ter para si e publicar que
a alma de homem a cada juntamen-
te com o corpo.*



-A AMSTERDAM,
Impreso em casa de Paulo de Raeysteijn.
Anno da criacao do mundo 5383.



Houtkopersdwaarsstraat (olim Vloonburghsteeg), Amsterdam, anno 1993.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

FONTES:

Processo: ANTT - PT/TT/TSO-IC/025/02415 – Branca de Pina

Processo: ANTT - PT/TT/TSO-IC/025/05675 – Maria da Costa

Processo: ANTT - PT/TT/TSO-IC/025/10274 – Leonor de Pina

Processo: ANTT - PT/TT/TSO-IC/025/06919 – Álvaro Gomes Bravo

REFERÊNCIAS

ABOAB, Imanuel. *Nomología o Discursos Legales*, s/l., 5389 [1629] Amsterdam, 1628.

AMÂNCIO, Moacir. *O Talmud (excertos) Tradução, Estudos e Notas*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. *O onde e o Quando: Espaço e Memória na Construção da História e Geografia* / Angelo Adriano Faria de Assis e André Luiz Lopes de Faria (orgs). – Viçosa, MG: Geographica, 2012.

BARROS, Amândio Jorge Morais. *O porto de Viana e a construção do Cais da Alfândega (1631-1633)*. Revista da Faculdade de Letras, Porto: III Série, vol. 7, 2006 pp-133-147.

BARROS, José D'Assunção. *O Campo da História – especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BEM-ISRAEL, M. *De la fragilidade humana y inclinacion del hombre al pecado*. Amsterdam, 1642.

BEM-ISRAEL, M. *De la Ressurreición de los mortos*. Libros III, Amsterdam, 1636.

BETHENCOURT, Francisco. **Os limites da expansão Asiática**. In: (dir.) Francisco Bethencourt, Kirti Claudhuri. *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 2 *Do Índico ao Atlântico (1570-1697)* Navarra: Círculo de Leitores, 1998.

BIASE, Alessia de. “Ficções arquitetônicas para a construção da identidade.” *Horizontes antropológicos*, dez. 2001, vol.7, n.16.

BOXER, Charles Ralph. **O império marítimo Português: 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na Época de Filipe II**. Cidade do México. Fondo de Cultura, 1987.

CALAÇA, Carlos Eduardo. *Anti-semitismo na Universidade de Coimbra (cristãos-novos letrados do Rio de Janeiro: 1600-1730)*/ Carlos Eduardo Calaça – São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005.

CARVALHO, Sílvia. Ricardo. **As redes Mercantis no final do século XVI e a figura do Mercador João Nunes Correia. 2006.** Dissertação de Mestrado em História, na área de História econômica do departamento de História, apresentado à Faculdade de Filosofia, Letras e ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: DIFEL, 2002.

CHARTIER, Roger. “O mundo como representação”. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 5, n. 11, 1991.

CINTRA, Ana Maria et al. **Para entender as linguagens documentárias**. 2.ed. São Paulo: Polis, 2002.

COELHO, António Borges, “Cinco Notas para a Descrição do Reino de Portugal de Duarte Nunes de Leão”, in Duarte Nunes de Leão, *Descrição do Reino de Portugal*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 37-54.

COSTA, Uriel da. **Exame das tradicoes Phariseas**, Amsterdam 1624. In Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes an inroduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.

COSTA, Uriel da. **Exemplo da vida humana**. In: *Exame das tradições farisaicas*. Braga: Edições APPACDM, 1995. p. 582-583.

DAVEAU, 2.^a ed. Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1991, p.21; comentário de Suzanne Daveau, pp. 30-35.

D’AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos Cristãos Novos Portugueses*. 3^a ed. Lisboa: Clássica Editora, 1989.

FEBVRE, Lucien. *A Terra e a Evolução Humana. Introdução Geográfica à História, com a colaboração de Lionel Bataillon, tradução de Jorge de Macedo*, in *Panorama da Geografia*, Volume II, Lisboa, Edições Cosmos, 1954, pp. 411-733, pp. 464-465.

FERREIRA de CASTRO, 2001 – *Emigrantes*. Lisboa: Guimarães Editores Ltda.

GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*. In: __. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

IDEL, Moshe. *Cabala, Cabalismo e Cabalistas*. São Paulo: Editora perspectiva, 2008.

KAPLAN, Yosef. **Judios Nuevos en Amsterdam: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII**. Barcelona: Gedisa, 1996.

KOSELLECK, Reinhart. “História magistra vitae” e “Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas”. In *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

LAUTENSACH, Hermann. “ Portugal no Contexto Ibérico”, Orlando Ribeiro, [...], *Geografia de Portugal. I.A Posição Geográfica do Território, Comentários e atualização de Suzanne*.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002, pp. 167-182.

LOBO, A. de Souza Silva Costa. *História da Sociedade em Portugal no Século XVII*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1903.

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998, pp. 225-249.

MUHAMA, Adma. Uriel da Costa e a Nação Portuguesa: edição diplomática e estudo do “Exame das Tradições Farisaicas” / Adma Muhana. – São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2016.

ORFALI, Moisés. *Nomología o Discursos Legales / de Imanuel Aboab; Moisés Orfali*, 1ª ed. Ediciones Universidade de Salamanca, 2007.

PEREIRA, António dos Santos. *Portugal – O Império Urgente (1475-1525). Os Espaços, os Homens e os Produtos*, Vol. I, Lisboa, I.N. – C.M., 2003, p.28.

PEREIRA, Firmino. *O Porto d’outros Tempos*. Rua das Carmelitas, 144 Porto: Editora Chardron de Lelo & Irmão, 1914.

PROST, Antoine. “A História Social”. In *Doze lições sobre História*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos. *Os Judeus em Portugal*. Coimbra: Coimbra Editora, 1895/1928, 2 vols.

REMÉDIOS, Joaquim Mendes dos. *Judeus Portugueses em Amsterdam*. Coimbra, F. Franca Amado, 1911.

RÉVAH, I. Salvator. *La Religion d'Uriel da Costa. Marrane de Porto (d'après des documents inédits)*. In: *Revue de L'histoire des Religions*, tome 161, n°1, 1962. pp. 45-76; doi: 10.3406/rhr.1962.7731.

RÉVAH, Israel Salvator: **Uriel da Costa et les Marranes de Porto** – cours au College de France 1966-1972; édition présentée et annotée par Wilke, Carsten Lorenz; c.c.bCalouste Gulbenkian, Paris 2004.

RIBEIRO, Orlando; LAUTENSACH, Hermann, Geografia de Portugal, Comentários e atualização de Suzanne Daveau, Lisboa, Edições João Sá da Costa, Volumes 1988-1991.

SALOMON, Hernan Prins: **Examination of pharisaic traditions - Exame das tradicoes Phariseas**. Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes and introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.

SARAIVA, António José. Inquisição e Cristãos-Novos, 5ª ed., Lisboa, Editorial Estampa, 5ª ed., 1985, p.25.

SCHEINDLIN, Raymond P. História Ilustrada do Povo Judeu. São Paulo: Ediouro, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: Edusc, 2009.

SILVA, César Santos. Na Rota dos Judeus no Porto. Porto: Cordão de Leitura, 2014.

SILVA, Francisco Ribeiro da. O porto e o Seu Termo (1580-1640) Os Homens as Instituições e o Poder. Porto, 1985.

SILVA, Marco Antônio Nunes da. O Brasil holandês nos cadernos do Promotor: inquisição de Lisboa, século XVII. / Marco Antônio Nunes da Silva. — São Paulo, 2003. p.393. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo.

SILVA, Marcos. **Cristãos-novos no Nordeste: entre assimilação e o retorno**. São Cristóvão. Editora UFS, 2012.

SILVA, Samuel da. **Tratado da Imortalidade da Alma**, 1923. In Facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen / Uriel da Costa. Translation, notes and introduction by Salomon, H.P. and I.S.D. Sassoon. E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1993.

STUEMUND-HALÉVY, M. “Étrangers universels: les reseaux séfarades à Hamburgo.” Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, LXVIII. La Diaspora des “nouveaux chrétiens”. Lisboa; Paris: Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2004, pp. 117-150.

STUEMUND-HALÉVY, M. “Zwischen Amsterdam und Hamburg. Sephardische Bücherschicksale im 17. Jahrhundert”. In Norbert Rehrmann, Andreas Koechert et alii, Spanien und die Sepharden: Geschichte, Kultur, Literatur. Tübingen: Niemeyer, 1999, pp. 69-92.